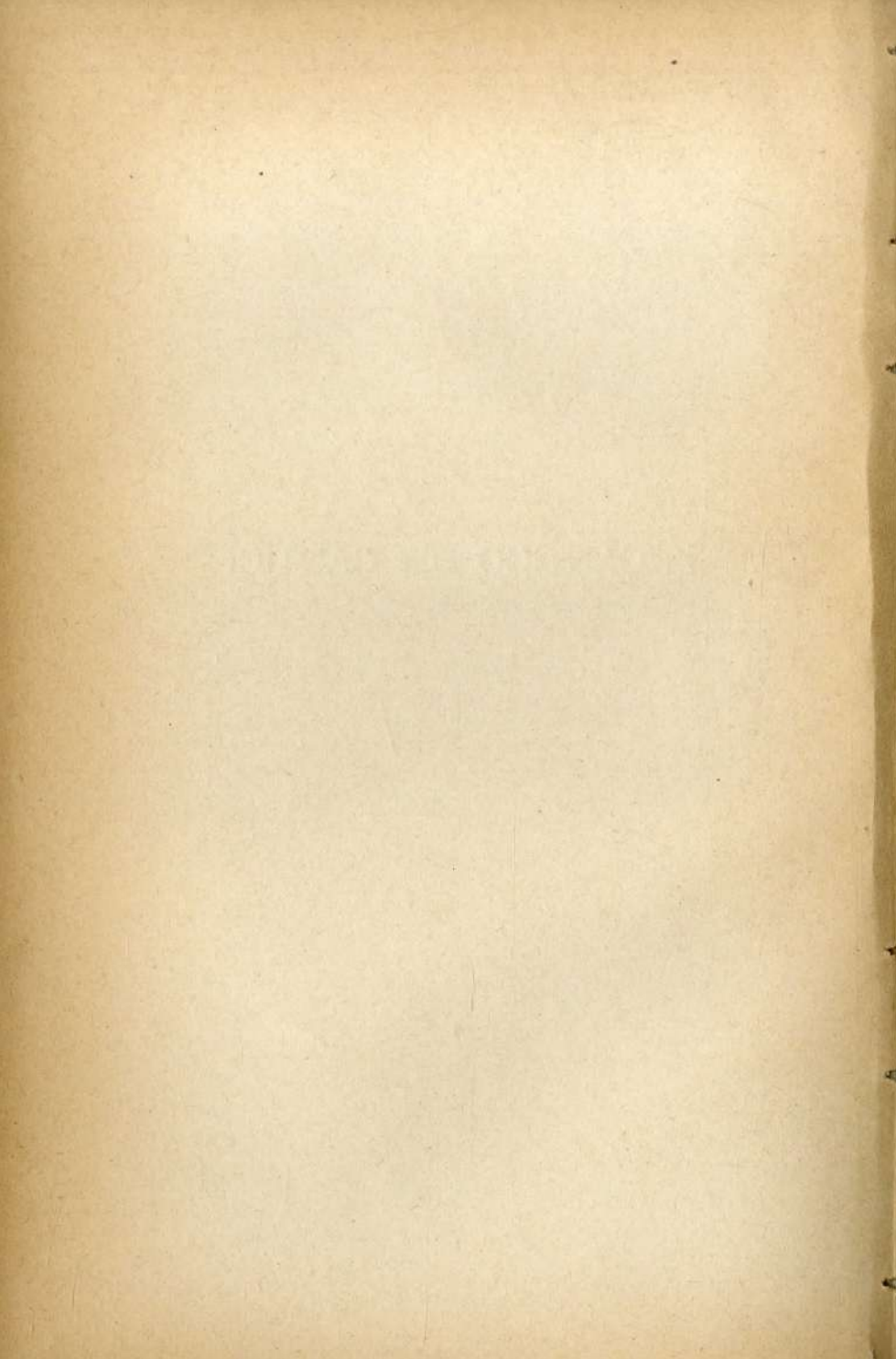
SALVATORE MINOCCHI

LE PERLE DELLA BIBBIA

IL CANTICO DEI CANTICI
E
L'ECCLESIASTE

Due cose belle ha il mondo:
amore e morte.
LEOPARDI.

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1924

IL CANTICO DEI CANTICI

I.

Come potè introdursi nella bibbia una poesia così liberamente erotica? E come poterono liriche, espressive di tanta passione d'amore, essere quindi accolte nella Sacra Scrittura, documento austero e solenne del pensiero dei profeti?

Queste domande, che noi ci rivolgiamo per semplice curiosità, si presentarono un giorno, son circa duemil'anni, con sorpresa e quasi sgomento, alla coscienza dei dottori ebrei, cui sembrò sconcertante che un'opera così profana, buona ad essere cantata, se mai, fra le danze nuziali, fosse stata inserita nel novero dei libri santi. S'era al tempo di Gesù. Nell'ambito del Vecchio Testamento, la bibbia era tuttora di formazione recente, specie in quell'ultima parte che conteneva il Cantico; e non mancarono uomini di severa dottrina e di non meno rigido costume, i quali cercarono indurre le somme autorità del giudaismo a torla dal volume degli scritti divinamente inspirati.

Era ormai troppo tardi. Nè contradizione di asceti, nè inquietudine di devoti poteva più prevalere sulla persuasione diffusa, che il Cantico fosse stato composto, verso il mille innanzi Cristo, dal gran re Salomone, ivi personalmente nominato e rappresentato; e che fosse ben degno, perciò, comunque presumessero altrimenti uomini saggi e virtuosi, di rimaner nella bibbia. Nonchè motivo di scandalo, quelle pagine ardenti d'amore dovevano anzi

essere d'incitamento a cercarvi un qualche alto mistero soprannaturale, da non considerare profanamente, ma da comprendere invece con vie maggiore spirito di santità, quando più l'amore celeste si distanzia ed elevasi al di sopra d'ogni passione umana. E così dunque il canto dell'amore entrò fra i molti cantici, sparsi qua e là nel libro della rivelazione, non come uno di loro, ma solitario ed unico fra tutti: il Cantico dei Cantici.

Quale poteva essere il mistero, onde il Cantico serbava il segreto, da manifestare soltanto ad anime pie? Naturalmente un simbolo, un'allegoria. Erano i tempi in cui le rappresentazioni della vita naturale ed umana più ovvie, dalla religione inspirate nei vetusti monumenti del pensiero, si trasformavano e si convertivano, per via d'astratte interpretazioni, più o meno ad arbitrio, in puri simboli mistici. Così venivano intesi ed esposti i poemi di Omero, a norma di sottili allegorie, e così preferivasi comprendere e spiegare la bibbia per un complesso di simboli. Nonchè sentire allora di sforzare e fraintendere perciò l'evidente significato letterale, reputavasi anzi di raggiungerne il senso profondo, interpretando per esempio il Cantico spiritualmente, quale dimostrazione dell'amore per la nazione eletta d'Israele da parte di Dio, raffigurato nel re Salomone che celebra con affettuoso fervore le bellezze della sua donna benamata fra tutte.

Un'allegoria di tal fatta non pareva diversa da quella rappresentata in altre sacre pagine, in cui la divina Sapienza era descritta personificata qual donna piena di bellezza e grazia appo Dio, sua delizia e quasi compagna nella creazione del mondo. Del pari i profeti, ad esempio Ezechiele, più volte avevano figurato la patria del popolo d'Israele come una madre, sposa prediletta di Dio.

In conseguenza, perciò, la chiesa cristiana accogliendo, com'era, la bibbia così trasmessale dal giudaismo, non

vide altro nel Cantico, se non un simbolo. Ma, conforme ai nuovi ideali della coscienza religiosa, quel mistero di amore fu inteso come la spiritual comunione del Verbo divino con la Chiesa, per la quale il Cristo assunse la nostra natura, fino alla morte ed alla resurrezione.

E nè questa allegoria parve aliena dallo spirito del cristianesimo. Chè le parabole di Gesù avevano già figurato il regno messianico nell'immagine di un convito nuziale, dallo sposo divino celebrato in compagnia degli eletti, in seno alla sua chiesa. E le lettere dell'apostolo Paolo avevano paragonato, con delicata espressione, l'anima del fedele a una vergine, preparata per le mistiche sue nozze col Cristo; avevano, di più, attribuito carattere sacramentale al nuovo matrimonio cristiano, perchè considerato riespressione tipica delle nozze di Cristo con la Chiesa.

Gli scrittori ecclesiastici più antichi, primo su tutti Origene nel terzo secolo, così esposero il Cantico. Teodoro vescovo di Mopsuestia, fra il quarto e il quinto secolo, che non ne riconobbe la santità, e lo credette invece un'esaltazione profana degli amori di Salomone con le belle del regal gineceo, fu perciò solennemente condannato dal secondo concilio ecumenico di Costantinopoli.

Durante il medioevo, che le tendenze mistiche del cristianesimo sortirono ampio sviluppo, e ben sovente negli scrittori chiesastici suppliron la mancanza di vera dottrina, il Cantico dei Cantici, preferito dagli esegeti, fu quasi sempre inteso nel puro senso allegorico dell'amore di Cristo per la Chiesa, o di Dio verso l'anima fedele, od anche, a norma della tradizione, dello Spirito divino per la beata vergine Maria, predicata già nei concili creatura su tutte elettissima, veramente sposa e madre di Dio. Ed ebbero gran fama a quel tempo le diffusissime speculazioni mistiche di Bernardo di Chiaravalle, il monaco allor celebrato come il più appassionato amatore delle

bellezze e glorie di Maria, colui che Dante scelse per ultima guida fino al trono paradisiaco della regina del cielo.

Anche allora, per verità, non mancò qualche ardito espositore, che si permise di mettere debitamente in luce l'ovvio senso del libro, descrittivo degli amori salomonici per la bellissima fra le sue donne; ma rimase negletto o sospettato, quasi profanatore e sacrilego. Per mantenere il Cantico all'altezza delle sacre scritture, si reputava di dover persistere a non vedervi che un simbolo; e pareva un rischio abbassarsi comunque a discernervi l'espressione di un amore naturale ed umano.

E nondimeno al lettore spregiudicato e sincero il testo non offriva un significato diverso. Se immediatamente quelle pagine dicevano alcunchè, ciò era ben l'espressione di un amore sensibile, e sia pure per opera e mano del re Salomone. Quale difficoltà poteva opporsi a riconoscere una verità così semplice, così lampante? Salomone non era già stato un poeta come ogni altro, ma invece un uomo, un re straordinario, di cui la bibbia celebra la sovrumana sapienza infusagli da Dio, e che potè benissimo, anzi dovè certamente comporre il Cantico per ispirazione divina, e con l'intento di raffigurare nel suo amore terreno tipicamente quello soprannaturale e celeste. Questa opinione, che difficilmente sarebbe in altro tempo apparsa tollerabile, accolta in pieno seicento e difesa dalla grande autorità di un Bossuet, finì per essere poi comunemente accettata, o per lo meno reputata lecita fra gli studiosi cattolici.

Il passaggio così dal simbolismo alla esegesi tipica, rendendo anche possibile un giudizio letterario dell'opera, segnava l'indirizzo secondo cui fu anche interpretata in

Germania quando, fra il secolo decimottavo e il decimonono, i dotti protestanti cominciarono ad applicare alla bibbia il metodo critico, usato già dagli umanisti per la razionale indagine delle letterature classiche. Il senso allegorico, puro che fosse o misto a quello tipico, fu trascurato ognor più, come non dimostrato dal testo, ma semplicemente dovuto alle preoccupazioni teologiche dell'ascesi monastica; e in conseguenza il Cantico fu considerato soltanto qual poesia erotica, esprimente nel suo significato ovvio e naturale una qualche amorosa passione, in rapporto con la vita e la persona, nominata più volte, del re Salomone.

Quale rapporto?

Venuta meno la certezza e abbandonata l'opinione antica, che il libro fosse dovuto a Salomone medesimo, come fallacemente presume e afferma il titolo a principio, si cercò tuttavia di precisare in che forma quel re venisse rievocato, o più esattamente rappresentato in queste liriche, di evidente carattere dialogico. Avremmo noi dinanzi, per avventura, un dramma?

L'apparenza drammatica del Cantico, notata fino da Origene, era stata già messa in rilievo, con determinatezza quasi scenica, dagli espositori moderni, per esempio dal Bossuet. Ma nondimeno era nuova la presunzione dei critici, che fosse proprio un dramma, disponibile perfino e rappresentabile in atti, scene e persone.

Quale, e in che modo? Varie opinioni; diverse le ricostruzioni.

Secondo gli uni, il Cantico rappresentava l'amore di Salomone per una mirabile fanciulla d'umile condizione, semplice pastorella, esaltata fino ad essere sua sposa e regina in Israele. Il re di già incontrò la giovinetta negli ameni campi di Sulam; e l'ha menata quindi seco lui nella reggia, fra le molte donzelle del florido suo gineceo, dove

l'un l'altro si scambiano, a principio del piccolo dramma, tenere espressioni d'amore. Son preparate le nozze; vien disposto, in presenza di tutti i cittadini di Gerusalemme, il corteggio nuziale verso la mensa ed il talamo, dove la incomparabile beltà della sposa ha da rifulgere nella sua gloria di unica regina su tutte. Ma la Sulamite rimpiange le campagne native, là dove crebbe fanciulla. La forza dei soavi ricordi spegne quasi nell'animo di lei l'improvviso fervor di passione. Per lo che, all'invito dell'amata, lascia il gran re la reggia; e ambedue tornano in Sulam, nella di lei casa materna, dove si presume che siano finalmente celebrate le nozze.

Il dramma così era definito nei particolari, seguendo l'opinione tradizionale, da nessuno posta in dubbio, che, a parte il coro, i personaggi fossero due soli, gli amanti, facilmente riconoscibili. Ma proprio questo i critici più liberi stimarono dover contestare ed anzi, in conseguenza, negare affatto. Ammesso pure, dicevasi, che una sola sia la donna, pastorella a vicenda e regina, in due varî momenti della vita, unico oggetto sempre di così alto amore, non però ugualmente è credibile che solo sia Salomone l'amante di lei. Troppo spesso infatti nel dramma l'immagine o presenza del re vien dimenticata o scompare, sostituita da quella, qualunque sia, di un semplice pastore, non identico al protagonista, anzi opposto a lui. Laonde i personaggi principali in origine furono senz'alcun dubbio tre; e il dramma va ricostruito in altra maniera. Ecco come.

Il re Salomone, del quale anche la bibbia altrove deplora la eccessiva leggerezza a lasciarsi traviare dal capriccio di folli passioni amorose, s'incontra dunque in Sulam con la splendida figlia dei campi. Fieramente invaghitone, la toglie allo sposo promesso e la rapisce e la chiude nella sua reggia di Gerusalemme, in fra le belle

del folto suo gineceo. Quivi, in mezzo alle opulente attrattive di un lusso magnifico e di un fasto voluttuoso, tenta per via di fervide dichiarazioni indurre la inesperta giovanetta a volersi dare la gioia d'ogni più molle piacere; e cerca così di ottenere le ambite carezze di lei ed appagare i suoi ardenti desiderî. Ma la Sulamite resiste, cruda, agli allettamenti; rimane fedele al suo promesso pastore, accorso per vederla, confortarla. Indarno però si preparano le nozze regali; indarno il re dispone il solenne banchetto e vorrebbe proclamarla regina su tutte benamata e prescelta. Nonchè cedere, ella s'annoia; non altro rammenta e sospira che il villaggio ove nacque e l'affetto del suo vero amante. Sicchè il re, non sperando ormai più nell'assenso bramato, permette finalmente che se ne parta e, abbandonata la reggia, torni in braccio al dolce amico.

È tutto ciò credibile? È verosimile? Comunque sia, ridotto il Cantico a un dramma così non privo d'intreccio, sortì larga e simpatica accoglienza fra gli stessi accigliati filologi, e presentato al pubblico, nel 1861, con fine eleganza e con grazia un po' birichina, da Ernesto Renan, fu ammirato anche dagli uomini di lettere quale opera d'arte.

E questo dramma, quasi di sapore moderno, si sarebbe dunque scoperto proprio in una letteratura semitica, e per giunta nella bibbia? Cosa possibile, forse; e nondimeno inevitabilmente i lettori erano tratti a sospettare che, per riuscire a tanto, i nuovi critici fossero stati indotti ad intendere drammaticamente e tradurre il libro sacro, più dalle loro tendenze ideali romantiche, che non dal senso genuino ed accertato dell'opera in sè medesima.

Tuttavia il novissimo dramma facilmente si lasciava perdonare le sottigliezze o supposizioni, per cui s'era arrivati a ricostruirlo, in vista del risultato, che pareva rag-

giunto, di aver dimostrato, alla fine, lo scopo originario del libro. Cosa, questa, di non lieve interesse. L'esegesi allegorica troppo lo aveva astratto già dalla vita e dalla umanità, col farne un carme pieno di misteri, aventi ragion d'essere e spiegazione in Dio solo. Lo scrittore, per i simbolisti, non aveva inteso che tessere una celeste allegoria dell'amore. Giustamente invece la critica, negando il senso mistico, lo aveva restituito alla letteratura ed all'arte; ma restava da chiarire che cosa volesse mai dimostrare il Cantico, se non aveva dunque inteso di rappresentare un amore puramente simbolico. Qui era il nodo della difficoltà per i critici, in man dei quali il libro, sfrondato dei misteri onde lo avevano ingombrato gli antichi, risultava in conseguenza, nonchè facile, difficilissimo a comprendere, nel suo significato generale, ed il più oscuro anzi di tutti nella bibbia, come aveva dopo altri dichiarato lo stesso Renan.

Ora, il dramma a tre personaggi pareva appunto risolvere l'inquietante problema. Perchè, a quale scopo fu composta l'opera breve, tutta piena di affetti e sentimenti umani? Lo diceva il libro medesimo, svolgendo in su la fine un'idea che era l'evidente sintesi e conclusione del lavoro poetico: intendeva esaltare la virtù incomparabile del vero amore, a confronto dei vani piaceri di ogni più raffinata lussuria. L'amore è la nobilissima fra le passioni umane; ma soltanto nelle anime semplici, che per via dell'amore comprendono la profonda verità della vita, non per coloro che invece vi cercano l'appagamento d'inferiori appetiti. Perciò l'autore pose a riscontro da un lato l'affettuosità sana e profonda di due figli dei campi, dall'altro il lusso corrotto ed effeminato d'una qualsiasi corte asiatica, anzi perfin di quella, tra gli Ebrei più famosa e vantata, del re Salomone. Perciò, nella invincibile virtù di un'umile fanciulla, che per restare fedele al suo diletto

rinunzia fino ad essere regina, lo scrittore ha voluto sublimare, ben al di sopra del fasto di una reggia orientale, la nuda e casta realtà dell'amore.

***

Bellissime intenzioni, certamente; che tuttavia non riuscirono a convincere i dotti. Trascorso il primo periodo di una piacevole curiosità, gli studiosi poterono accorgersi che veramente non s'era ancor trovata la vera spiegazione del Cantico. Nessuno nega, dicevasi, il suo andamento dialogico. Ne consegue che, senz'altro, debba essere una rappresentazione drammatica? Perchè un dialogo poetico sia propriamente un dramma, occorre che proponga e svolga un'azione, un'azione progressiva e coordinata fra le varie persone, che dia fondamento al dialogo. Invece è proprio l'azione, anche breve e serrata ma ben definita ed armonica, la quale manca o difetta in questo succedersi rapido di cinque o sei atti, di due ognuno o più minuscole scene.

I drammatizzanti sostengono, per conto loro, che c'è, e fan del loro meglio per rilevarla. Ma in ogni caso trattasi di vaghe parvenze o di accenni, per sè troppo insufficienti ad integrare un dramma. L'antefatto pare più inventato a disegno, per disperazione di causa, che risultante da chiare indicazioni del testo. L'azione quindi, vera o supposta che sia, è concertata poi nei particolari, sforzando molto spesso l'ovvio senso delle parole, o loro attribuendo significati e atteggiamenti, nei quali non consentono, o a cui si prestano solo con difficoltà.

Invano taluno ha portato in paragone il *Prometeo*, com'è di azione limitatissima e scarsamente episodica. Il parallelo non regge. Basta dare invece un'occhiata al capolavoro di Eschilo, che è forse la più semplice fra

le tragedie greche, per sentire e persuadersi che c'è davvero, a fondamento del dramma, un antefatto ben determinato — il soggetto del Prometeo rapitore del fuoco — e che una vera azione quindi s'inizia e procede: dalla infissione del titano alle rupi del Caucaso, alla fuga di Io dolorante per le inospiti terre; motivando il consentaneo svolgimento dialogico. Nel Cantico dei Cantici la tenue trama fantastica, qua e là delineata, od a cui, per esser precisi, eventualmente si allude, parlando o immaginando, poco o nulla differisce da una lirica espressione di sentimenti poetici, riflessi nel pensiero e nelle voci di persone solo apparentemente diverse dall'autore medesimo, e in vario modo esprimenti le sue amorose impressioni.

Per queste ed altre considerazioni la teoria drammatica è stata abbandonata, e si è preferito limitarsi a vedere nel Cantico una semplice poesia lirica, più o meno personale o sentimentale; o che tutto debba credersi un soliloquio dell'innamorata, rievocante rimembranze dolcissime, o che si tratti invece di un colloquio... Fra chi? Le incertezze e le oscurità nuovamente hanno diviso gli interpreti. È parso all'uno un dialogo tra Salomone e la sua prediletta regina, all'altro una idilliaca pastorale fra la Sulamite e il suo sposo; altri ha stimato di dovere scindere il Cantico in due, per conseguenza in due differenti colloqui, sdoppiando finalmente la persona eziandio della regina e della pastorella.

Non restava da fare che un passo: rompere tutto il libro in un gruppo di liriche, indipendenti fra loro, nè aventi altro in comune, del pari che le anacreontiche o gli epigrammi erotici greci, se non l'unico fine di esprimere ed esaltare l'amore. È il partito preso dai critici contemporanei, quasi non sia possibile altrimenti sciogliere il nodo gordiano.

Questa pure fu già l'opinione dell'Herder, che il Cantico fosse non altro che una raccolta di cantici, i più belli che su l'amore ci avesse tramandati l'Oriente, e vi aveva alluso anche il Goethe nelle sue note al *Divano*. Ma soltanto negli ultimi decennii la supposizione ha ottenuto un consenso diffuso, come l'unica valevole a risolvere, negandole in radice, le difficoltà di un armonico intendimento del libro. Da qualcuno si sono anche portati a paragone i canti per nozze, in uso fin ad oggi tra gli Arabi di Palestina e di Siria, concludendo che il Cantico dei Cantici è semplicemente una serie di canti nuziali degli Ebrei. Questo precisamente non è sembrato chiaro, nè ben definibile, ad altri, che han creduto dovervi riconoscere soltanto una raccolta più o meno confusa o inorganica di canzonette erotiche e di epigrammi d'amore, tratti dalla poesia popolare dell'antico Israele.

È il metodo usuale con cui gli odierni critici quasi sempre risolvono i quesiti concernenti l'origine e la composizione di questa o quella parte della bibbia. Come gli altri libri sacri, il Cantico alla fine è stato infranto e spezzato, quasi che realmente dovesse in conseguenza riuscire di più facile spiegazione. Si è raggiunto lo scopo? Si son potuti definire i limiti di distinzione fra le varie liriche? Si son potuti isolare e riconoscere pezzo per pezzo, separatamente, i canti od i frammenti riuniti insieme a formare la presunta raccolta? Non pare. Ogni critico per conto suo determina e riordina in vario modo il minuscolo canzoniere amoroso. E il Cantico dei Cantici serba ancora il segreto della sua prima origine; e la sua composizione poetica rimane un enigma.

II.

In tutta la bibbia, forse non v'è un libro tante volte tradotto e interpretato, quante il Cantico dei Cantici; non ve n'è un altro su cui antichi e moderni — il lettore ne sa ormai qualche cosa — abbiano volta a volta espresse od arrischiate tante e sì varie opinioni. È poesia amorosa, tutti siamo d'accordo. Contuttociò è una lirica? È un dramma? È un canzoniere? È una semplice raccolta di frammenti? Di più: è amore sacro? Amore profano? I personaggi qua e là introdotti sono apparenti o reali? Simbolici o storici?

Su tutto questo, udita la tradizione, ascoltata la critica, bisogna pure concludere: non ne sappiamo nulla. L'una e l'altra ugualmente sino ad oggi non ci dànno alcun lume sufficiente a chiarire l'oscuro problema. E però, noi possiamo presumere e finalmente indurci a tentare da soli di togliere, per così dire, il magico velo, che ci nasconde tuttora il segreto della sua composizione. Ci vien fatto, cioè, di volere deliberatamente astrarre da ogni ipotesi avventurata sinora, e di affidarci, se pure con cautela e, diremmo, con timore, al nostro senso storico ed alla lunga esperienza critica.

Prendendo così dunque a esaminare, con piena libertà di giudizio, il Cantico dei Cantici, innanzi tutto siamo portati a riaffermare la sua unità letteraria, sempre affermata dalla tradizione, riconosciuta pure dalla critica, oggi soltanto dai più moderni negata, ma che noi dobbiamo confermare, dopo un esame del libro attentamente riconsiderato. Giacchè, per quanto il Cantico apparisca, nella sua brevità, confuso piuttosto e sconnesso, tuttavia dimostra di essere ben altro che l'opera di vari autori, esprimente differenti stati di animo. Esso, malgrado tutto,

ha nelle parti un intimo collegamento, possiede e serba un'intrinseca medesimezza di idee, che resiste a qualsiasi tentativo di scomporlo e disordinarlo.

Per rimanere convinti, basta prenderne una certa conoscenza. Per verità, nel libro non è traccia di una ben definita partizione, dovuta all'autore, e comunque indicata dal testo. Ciò nonostante, esso può ragionevolmente essere contradistinto in sei particolari episodi, quasi diremmo in sei scene sentimentali e poetiche, le quali a vicenda si svolgono coordinate l'una all'altra.

Il primo episodio, poichè in una specie di prologo un coro di donzelle ha rievocato il sentimento di felicità che nei teneri cuori fa sorgere il dolce invito del re alla mensa dell'amore, introduce nella reggia la sposa a dichiarare chi è, e a domandare come e dove mai essa potrà incontrare l'amato dell'anima sua. Egli è presente, però, ed interviene con subito fervore di affettuose parole. Ed il primo colloquio, nel quale gli amanti esaltano a gara la bellezza l'uno dell'altro, adagiati nel beato convito, ha fine col deliquio amoroso di lei, in braccio al suo diletto.

L'altro episodio consiste come in un soliloquio in cui la donna, assorta quasi in sogno, ripensa il passato e rimembra i soavi ricordi d'amore, nella casa materna fra i monti ed i campi nativi. Quivi il diletto accorreva ad invitarla perch'ella abbandonasse i virginei riposi domestici e con lui si unisse vagando per le floride valli e provando le dolcezze della nuova primavera d'amore: quando l'ardore pio di un desiderio fatale induceva lei solitaria ed innamorata a lasciare di notte il tranquillo rifugio materno e, come donna profana, andare cercando per la città nelle tenebre pericolose, finchè non l'avesse trovato e stretto al seno, il diletto. Termina, come il primo, in un deliquio d'amore.

Nel terzo, il coro esalta la regale magnificenza del talamo di Salomone e la gloria del re nel luminoso giorno delle sue nozze. Sopraggiunge il diletto a lodare le bellezze e virtù dell'amata, fiorente di non tocca giovanezza, come un giardino tutto chiuso, fragrante di aromi e di frutti. La donna poi consente nell'amore di lui, e festosamente si celebra il convito dell'amore.

Nel quarto, ch'è analogo al secondo e conclusivo del terzo, la sognatrice riparla di un notturno apparir del diletto e la sua subita sparizione, e di nuovo l'errare di lei, come donna profana, per la città, cercandolo finchè nol trovasse. Prosegue descrivendone alle donzelle del coro le singolari bellezze; quindi l'amato, presente nel giardino dove ella trovasi, torna a vantare i pregi di lei, fra quante ha regine e compagne del talamo il re, incomparabile ed unica.

Il quinto episodio, in principio simile al terzo, ripete ancora i dolci colloqui tra la Sulamite, vagante per i giardini, ed il coro, a cui si riunisce il diletto per esaltare ancora la beltà dell'amata. Essa lo invita poi ad uscire per l'aprica campagna, tutta florida di primavera, dove negli ozi della materna dimora promette a lui la felicità dell'amore. Come i due primi, termina con l'amoroso deliquio in seno allo sposo.

Nel sesto, che in principio somiglia al terzo e al quinto, la scena si presenta quasi affatto diversa, preparata dal colloquio precedente. Non più la reggia, dove s'apparecchiò il convito; non il talamo regio, magnifico nel giorno delle nozze; ma la semplice casa materna, tranquilla e custodita fra i liberi campi, da lei già ripensati nelle sognate memorie. Qui finalmente trovano riposo gli amanti; ed il perfetto amore è sublimato nel pensiero dell'eternità, dove le gioie dell'anima sono immortali. In breve sentenza, espressiva di tutta la pas-

sione vissuta, i due felici esaltano la divina virtù dell'amore; e quindi in una sorta di famigliare epilogo, la donna amata, poichè ha vantato il suo trionfo, un'altra volta invita il diletto a smarrirsi con lei per le floride solitarie campagne. E più che non finisca, il carme s'interrompe, quasi il poeta a un tratto perda di vista per monti e per valli gli amanti.

Tale il contenuto generico del Cantico dei Cantici; poesia, malgrado tutta l'evidenza dei particolari, complessivamente oscurissima, piena di misteri, ingombra di quasi insolubili difficoltà; oscillante tra fantasie vaghe di sogni e vicende realmente subìte. Noi crediamo di avere chiarito a sufficienza il filo di pensiero, intorno a cui riunire ed accentrare le singole parti. E tuttavia rimane, rimarrà nel lettore come un senso di disarmonia, che se proprio non dimostra il suo stato frammentario o la sua composizione per opera di più poeti, fa nondimeno quasi l'impressîone d'esser il risultato d'un disordinamento positivo, dovuto, se non altro, ad una qualche trasposizione di versi.

Gli ultimi, per esempio, hanno tante analogie con ciò che precede, da dovere escluder che possano essere opera d'altri che dell'autore del rimanente. A leggerli, però, così distaccati da tutto il contesto, vien fatto per lo meno di pensare che per un caso qualsiasi realmente sieno stati distratti e quindi tolti via dal loro proprio luogo, segnati dopo in margine, poi collocati in fine, non sapendo più dove metterli. Qualche critico infatti ha presunto così di restaurare il testo primitivo; e di ricorrere a tale espediente fu tentato anche il Renan, che se ne sarebbbe giovato forse per un migliore ordinamento drammatico.

Ma, come egli medesimo ebbe a dire, non si credette lecito di osarlo, e preferì di aggiungere o meglio appiccicare al dramma già finito un epilogo scenico, di gusto assai discutibile.

Il vero è che il Cantico, e in genere ogni libro della bibbia, non può venir giudicato con i criteri estetici valevoli per le opere classiche, in cui siamo abituati a vedere un'ordinata e armonica visione d'arte, espressiva della storia e della vita dell'anima. I critici che dall'apparente disordine del Cantico furono tratti a concludere ch'esso è dunque una semplice raccolta di liriche amorose, non hanno pensato che appunto questa disarmonia, così molesta per noi, è ovvia nella bibbia; che i cosiddetti libri storici sono più che altro piccoli testi divisi e sovrapposti; che i libri morali non offrono se non gruppi di semplici aforismi; che i poetici sono il più sovente un'apposizione continua di pensieri e sentimenti separati, perfino contradicentisi, quali sogliono emergere dall'anima, di momento in momento, per reazione alle impressioni del dolore e della gioia.

Non considerarono i critici, che nella poesia della bibbia tutto è sfrenatamente libero, dal ritmo al pensiero, espressione saltuaria, slegata, dei sentimenti del poeta, segnati per iscritto o mentalmente composti, innanzi di essere stati razionalmente chiariti e fusi in un'organica opera d'arte. E però l'unità della poesia è più nella coscienza dell'autore, che riflessa e presente nel libro. Da questo punto di vista è a giudicare il Cantico; e la sua unità di pensiero e di composizione risulterà chiara abbastanza, e ragionevolmente ammissibile.

Ma in ogni modo, si domanderà, è poesia lirica o drammatica? E cioè, per essere precisi, il suo processo dialogico avviene e si compie soltanto nell'anima del poeta, o resulta e si svolge dalla vita che il poeta attri-

buisce a persone diverse da lui? L'opera fu composta per essere solamente cantata, o per venire in qualche forma scenica rappresentata?

Quanto abbiamo accennato del suo carattere poetico, ci offre gli elementi per risolvere il già tanto dibattuto quesito. Guardiamoci ben dal presumere di applicare facilmente al nostro libro i principii di genere propri della retorica classica, la quale appunto ha fissato e contradistinto, in diverse se non opposte forme, la lirica dalla drammatica, l'espressione cioè dei sentimenti personali dalla rappresentazione della vita esteriore al poeta e da altri che da lui realizzata in atti e parole. In questo senso il Cantico non è lirico e non è drammatico, mentre è poi l'una e l'altra cosa insieme; espressione dei pensieri del poeta, al quale la passione trae quasi dalla coscienza e suscita anime, capaci di vita, ma che tuttavia non riescono a distaccarsi da lui, a separarsi cioè dalla immagine lirica per costituire un autonomo fatto drammatico. I dolci sospiri, le pene, le vicende, le gioie, i ricordi, la felicità dell'amore, nelle diverse anime, nei varii aspetti e istanti della vita, restano sempre uniti al senso lirico, e non assumono mai la vera forma drammatica.

Perciò si osserva nel Cantico quella duplice indole vaga di sogno intimo e insieme di vita esteriore, per cui non è possibile e non si è mai riusciti a distinguerlo in atti e in iscene, come si fa per i classici. Ed è proprio in quel falso ordinamento, in quella costruzione forzata, in quel vano presumere di volerlo rifare qual poteva, qual doveva anzi esser recitabile o recitato in un teatro di Gerusalemme, alla maniera classica, che consiste l'errore dei critici, i quali, non escluso lo stesso Renan, hanno così snaturata la genuina impressione estetica che deve risentirne il lettore.

Il Renan vi è caduto come gli altri; ma, da uomo di

gusto letterario fine e provato, ha sentito come il rimorso d'essere stato, in quel caso, esagerato e ingiusto. Egli, infatti, ha premura di notare, che propriamente il Cantico è qualche cosa di mezzo fra l'ecloga e il dramma; e meglio perciò potrebb'essere drammaticamente paragonato ai sacri misteri medioevali, rappresentati un tempo nelle chiese o sulle piazze per solennizzare i riti ecclesiastici. E questo è verissimo. La qualifica di mistero drammatico è quella che più conviene a denotare l'indole propria del libro. Non a caso, però; ma perchè, noi crediamo, esso deriva, per il contenuto e la forma, appunto dai sacri misteri un tempo ritualmente celebrati nei templi dell'Oriente.

La questione è importante e vuol essere indagata in particolare; poichè dal porla in chiaro dipende, presumiamo, la spiegazione del senso originario del Cantico, intorno a cui finora indarno si sono occupati gl'interpreti e i critici.

E prima di tutto conviene ben precisare i termini del nostro esame. Se il Cantico ha comunque un fare drammatico, in che consiste? Chi sono i suoi personaggi? Come agiscono? Per che motivo, a che fine, son reputati muoversi e parlare? Con quale intento il libro, finalmente, è stato composto?

Riesaminiamolo per conto nostro, senza pregiudizi teorici di alcuna specie.

Noi troviamo, innanzi tutto, qua e là espressioni che dobbiamo attribuire ad un coro, vagamente definito o indicato, ma che secondo i casi ha da essere distinto in due: un coro, o semicoro, di donzelle, uno di amici o paraninfi. Tutto il resto è un dialogo, un colloquio, per

quanto mal definibile, che indubitatamente si svolge fra due sole persone, gli amanti, la sposa e il suo diletto; non altri. Son tutti e due così determinati in modo esclusivo, che ognuno ha il proprio nome: il diletto è Salomone, il gran re, il cui nome qui vale come un simbolo, significando il Pacifico; la sposa è la Sulamite, che nõn è un patronimico, derivato da un qualche paese o villaggio di Sulam, ma sì nome di qualità, nel senso di Pacifica, aggettivo appropriato, come l'altro, ad una persona. Il comun vincolo della pace, nella felicità dell'amore, unione di due anime, è chiaramente espresso in fine. La sposa del pacifico re Salomone è apportatrice a lui di pace.

In conseguenza, hanno l'uno e l'altra prerogative ed attribuzioni regali. Ella vien nella reggia, là dove Salomone è circondato da molte avvenenti donzelle, ammessa, anzi invitata alla mensa di lui, come regina, la prima, incomparabile fra le regine, unica eletta a possedere i sommi diritti e le gioie del talamo regio; con la quale perciò Salomone, incoronato dalla propria madre, celebra le sue nozze.

Nessun dubbio su ciò.

Ma nessun dubbio pure, che, tranne in tali o simili circostanze, che la sposa del re vien tratteggiata quale regina, superba come una schiera di guerrieri in campo, che con lo sguardo fa sbigottire perfino il suo regale amante; altrove essa è raffigurata come una fanciulletta dei campi, pastorella adusata a convivere tra i pastori all'aperto, giocondante di fiori e di frutti, presso la piccola e appartata casa materna, rifugio transitorio piuttosto dalle intemperie, che abituale dimora. La giovinetta non sembra nata a vivere in una reggia, ma con l'amante a percorrere in ogni senso le floride campagne, aspirando le fuggitive primaverili fragranze.

Ed anche è vero, inoltre, per quanto a prima vista

possa parere strano e sconveniente, che lo stesso re Salomone è, insieme con la diletta, rappresentato quale un semplice pastore, che notte tempo accorre per invitare l'amica ad uscire a spasso con lui, tra gli odorosi effluvii, e poi, subito dopo, scherzoso e grazioso sen fugge, per farsi da lei desiderare e cercare. È bene un pastore che vive tra i greggi, vagando per i giardini, e pascola, si dice, nel folto dei rosei gigli del prato, e descrive le bellezze dell'amata con immagini tolte, più che altro, dalla vita campestre. È il pastore per cui la bella donna è un giardino di fiori e d'aromi, una palma onusta di frutti, una vite carica d'uva. E i due amanti spariscono finalmente, come pastori, tra i monti; fatto santo il loro amore all'ombra del melo fiorito, che sorge e diramasi a lato della materna dimora.

Non c'inganniamo; accettiamo l'addoppiamento qual è delle persone, ciascuna in due figure diverse, e cerchiamo piuttosto in una qualche particolare analogia la loro corrispettiva unità; poichè, insomma, a guardarle un po' più da vicino, si tratta di persone, o meglio ancora, personificazioni assai vaghe, quasi aeree forme che passano e traspariscono come luminose meteore, nello splendore poetico del loro cielo orientale. Mancanti di una vera realtà, non hanno e non possono avere che la vaporosa indeterminatezza dei simboli. Tutto il Cantico ha questa parvenza di sogno contemplativo, riflettente un mondo ideale situato fuor della vita; scene prive di materialità, meri termini comparativi fra l'umanità e la natura. Però non sono semplici e vaghe figure retoriche, evocate solamente a piacere e dalla fantasia del poeta; sono per sè originariamente essenze trascendenti ed attuate fuori dello scrittore, che forma a un tempo e subisce il proprio ideale. Sono simboli mistici.

In questo senso il Cantico è tutto quanto poesia mi-

stica. È un inno simbolico in cui si rappresenta una viva realtà naturale ed umana: la fecondata bellezza della terra e del cielo, al rinascere dell'anno, che è poi primavera della vita per la virtù dell'amore nel rinnovarsi delle anime. E i due amanti sono i simboli vivi della universale rinascita, non oscuramente indicati come tali dal poeta medesimo. Però tutto il Cantico è un inno alla primavera, l'esaltazione lirica della nuova creazione attuata dalla potenza divina immanente nelle cose; ed è in pari tempo anche un dramma, l'espressione rituale, in forme umane, delle profonde potenze spirituali che operano, palesi insieme e occulte, nella natura visibile.

Quali potenze? Non altre, se non quali nell'idea del poeta originalmente poterono e doverono essere; potenze religiose, misticamente rappresentative di essenze cosmiche, cioè insomma figurazioni mitiche. Il Cantico è una poetica celebrazione della primavera e dell'amore, per via di simboli mitici, aventi valore ad un tempo naturale e umano; i due amanti figurano o sostituiscono originariamente due divinità, rappresentano un mito, o, per essere esatti, i residui letterarii di un mito.

III.

La conclusione può parere strana soltanto a chi non fu abituato a distinguere criticamente nella bibbia i numerosi residui, che ancora vi si possono osservare, di vecchi miti spettanti alla figurazione della divinità, secondo la più antica religione degli Ebrei [1].

(1) La seguente ricostruzione della religione e del culto politeista nel tempio di Gerusalemme, quando i profeti insorsero per il monoteismo, toglie i suoi particolari elementi dai cenni e dalle notizie conservate nella bibbia, dalle nostre conoscenze circa le religioni ed i riti dei popoli semitici, specialmente babilonesi e fenici, nonchè dai più recenti risultati della storia delle religioni. Risparmiamo ai lettori l'ingombro dell'erudizione critica e bibliografica.

Senza dubbio le sacre scritture non tendono a dimostrare che la nuova religione di un Dio solo, ma le vecchie credenze in più Dei, già reputati esistere e agire nel mondo, sì come potenze creatrici, non vi sono del tutto superate. Perchè l'antica fede, profondamente tenace, perdurò nella classe popolare, fin dopo Ciro e Alessandro, per tutto il predominio in Palestina dei Persiani e dei Greci, allorchè la credenza in un Dio solo, promossa dai profeti e predicata dalla bibbia, era nel tempio di Gerusalemme religione ufficiale, tutelata anche dal sommo potere politico.

E infatti, più che un brusco e violento passaggio o conversione, vi fu tra gli Ebrei svolgimento, elevazione di coscienza; tanto che poterono esservi, fin durante l'impero persiano, quinto secolo avanti Cristo, Giudei di vecchia fede politeistica in perfetta comunione religiosa e civile col sacerdozio di Gerusalemme, seguace rigoroso, per suo conto, del monoteismo.

In realtà, quel politeismo, innanzi o dopo Ciro, ufficiale o popolare che fosse, era una religione assai semplice, facile quindi a prendere, come poi fece, le forme della fede monoteista. Accentravasi infatti nel culto del dio nazionale, adorato come re della città e padre del popolo. Al suo fianco veneravasi congiunta la sposa di lui, regina e madre feconda, simbolo della patria; e, con essi gli Dii supremi, uno spirito, un angelo, figlio vicario ministro del dio, della dea, esecutore dei loro sovrani voleri. La famiglia, la corte divina, integravasi poi d'altre personalità secondarie, poco distinte da meri naturali fenomeni personificati; come i cherubini, le nubi, i serafini, le folgori.

L'antico dio nazionale ebraico, di nome Jahvè o Jahu, analogo a quelli dei popoli circonvicini o affini, Moabiti, Ammoniti, Fenici, Cartaginesi, altri, ne partecipava

le forme, gli attributi, gli appellativi generici. Era detto Melec, il *Re* (e Moloc, a dispetto, nella bibbia) oppure il *Signore*, Adonai, o Adon, l'Adone dei Fenici e poi dei Greci. Il sommo esemplare di questa religione di stato si trovava fra i regni semitici dell'Asia mediterranea, nella costituzione della città e dell'impero di Babilonia, la quale, pur nei tempi di Alessandro e di Ciro, già da millenni predominava sui popoli del mondo civile. E il supremo dio nazionale dei Babilonesi era Merodac, detto anche Belo, il *Signore*, arbitro dei destini dell'Asia, dall'alto del suo tempio a piramide, in mezzo alla vastissima città di Babilonia, qual'una meraviglia incomparabile descritto da Erodoto.

Il dio d'Israele, semplice e poco ben definito, riassumeva in sè gli attributi, se pure indistinti, delle varie deità greche, Zeus, Apollo, Dioniso, singolari determinazioni di una sola figura complessiva, originaria dell'Asia. In quanto è Zeus, Jahvè significa lo spirito del cielo, portato dai cherubini, cinto di serafini, nel turbine e tra i fulmini, severo nume tutelare della giustizia e del diritto. Invece, come Apollo, è deità solare, spirito astrale, luce di civiltà e di pensiero, che nei vaticinî rivelasi alla coscienza dei suoi poeti profeti. Come Dioniso, è quasi divinità terrestre, spirito lieve di zeffiro, trascorrente per campi e giardini di viti e melagrani, inebriante e fecondo, quale racconta la bibbia che un dì apparve ad Elia.

La sua divina sposa, fra gli Ebrei, come fra gli altri popoli su nominati, ha nome Astar, che è l'Istar dei Babilonesi, o Astarte, come Giunone, regina del cielo e madre degli uomini, dea dell'amore al pari di Afrodite, della guerra e delle arti civili sì come Pallade, vergine cacciatrice come Artemide. Fra i Giudei dell'Egitto, negli anni dell'impero persiano, ha il suo particolare appellativo di Anàt; ma in Gerusalemme di solito veniva no-

minata Ascerà, spirito incorporato nell'albero sacro del suo giardino, nel quale abitava a guisa di Artemide.

Il culto religioso accentravasi nella esaltazione e adorazione dei poteri cosmici, presenti nel mondo, variamente operosi e impersonati, a seconda dei differenti aspetti che la divinità nazionale assumeva nel pensiero e nella fede del popolo. I riti festivi e solenni di volta in volta solevano celebrare i diversi momenti della vita naturale, nel ciclo annuo delle stagioni, dalla primavera all'autunno, dalla semina alla raccolta, in cui si concretava la virtù creatrice del dio, della dea, e la cui potenza esprimevasi con la ubertosa copia di beni che l'anno finalmente largiva, assicurando la prosperità, l'indipendenza economica, la libertà civile dello Stato.

Poichè la sementa e la fecondazione della terra, il rifiorir della vita vegetale e animale, il maturarsi dei frutti nei campi e nel seno materno, la raccolta dei cereali, la vendemmia e fattura del vino, dell'olio, più ancora la generazione animale e umana, per quei semplici popoli non erano, come per noi, immancabili effetti di cause soltanto naturali, circa di cui l'uomo, compiuta l'opera sua, deve rimettersi al caso delle vicende variabili della natura; ma erano altrettanti successivi momenti della potenza creatrice e del voler degli dei, operosi nell'intima vita di tutte le cose.

Astarte era lo spirito della gran madre terra, floreale e fruttifera, abitatrice dell'erbe, dei virgulti, degli alberi, sopratutto presente nei fiori e nei frutti rubicondi saporosi del suo melagrano. Il divino suo sposo era quindi lo spirito cereale di Adone, per eccesso di amore morente in seno all'amata, e risorgente poi dopo, in nuova e più copiosa esuberanza di vita: oppure era lo spirito dionisiaco, attivo prima nella dolcezza dei grappoli, e appresso nelle ebbrezze dei molli conviti. I riti consacrati a

celebrare gli amori di Astarte, o la passione di Adone, o le voluttà dionisiache, erano i vari aspetti e momenti di espressione e adorazione dell'unica profonda incomprensibile potenza cosmica, creatrice d'ogni cosa. Era questa l'assoluta deità, principio e fondamento della vita naturale ed umana, della quale la nostra umanità, del pari che la natura, è insieme effetto e causa, largitrice e partecipe; poichè lo stesso spirito creatore è nell'uomo, come in tutte le cose.

La prima e più notevole delle feste annuali senza dubbio era quella di primavera, la festa dei fiori e delle deliziose primizie, cara e sacra particolarmente ad Astarte e all'amore. L'inizio di primavera, corrispondente alla nostra solennità dell'angelica Annunziazione, designava il principio dell'anno, per così dire il rinnovamento della creazione cosmica da parte del dio, della dea. Ma la celebrazione dell'atto creatore, come pensiero e volontà divina, suscitante la vita nelle cose, era un concetto accessibile solamente ai più colti; il popolo non l'intendeva, nè poteva comprenderla, se non nella forma più ovvia di una rinnovata fecondità della natura vegetativa e animale, in virtù della celebrazione delle nozze di Astarte col suo dio, rappresentata ed espressa nei riti del tempio.

In questo senso, anche tra i Babilonesi, popoli di coltura e civiltà di tanto superiore agli Ebrei, la festa primaverile di capo d'anno aveva il doppio carattere di esaltazione dell'atto creatore del cosmo per parte della parola divina di Nebo o di Merodac, e inoltre insieme della rinnovata celebrazione delle nozze tra il dio e la sua Istar. Non vi è dubbio che tra gli Ebrei, popolo assai più semplice, la primavera fosse celebrata come una festa

nuziale, e con riti vivaci ed espressivi degli amorosi misteri. Il sentimento, del resto, connaturale all'uomo, di vedere, nel rinnovamento primaverile dell'anno, come un riflesso mistico dell'amore che rifiorisce nel corpo e nell'anima, induceva per sè a considerare la primavera qual effetto cosmico di amori divini. E però la solennità concentravasi tutta nelle laudi alla bellezza e alla gloria della sposa divina, spirito della terra, e alla forza e giovinezza del dio, spirito fecondante del cielo, dalle cui faustissime nozze misticamente stava per dipendere l'avvenire delle stagioni e la salute del popolo.

Perchè, infatti, la celebrazione della festa di primavera, a quel tempo e nell'idea di quei popoli, non solamente era un rito, ma anche un sacramento, simbolo espressivo tutt'insieme e virtù attiva di ciò che veniva col simbolo significato. I fedeli riunivansi non tanto a pregare come credenti, quanto ad agire e compiere ciò che il rito medesimo indicava, come animati e mossi dallo spirito della divinità, presente in loro e attiva, specialmente nei sacerdoti, nelle sacerdotesse, sopra tutto nel re, nella regina, vivi simboli della nazione, incarnazioni mistiche del dio, della dea. Il femminile cordoglio delle sacerdotesse di Astarte o di Afrodite sul corpo di Adone morto, era nel tempo stesso il lamento della dea sul diletto perduto e invocato, perchè sì come Osiride, risorgesse dai morti. Le gioie dionisiache dei sacerdoti alla mensa inebriante del dio, esse medesime erano in alcun modo la mistica forma dell'esultare divino nella felicità dell'amplesso e dell'amore di Astarte. Le sacre funzioni, cantate così e rappresentate, erano insieme poetica espressione di sentimenti lirici e azione drammatica.

Non è difficile ricostruire quali dovessero essere in particolare, a un dipresso, i riti festivi di questa solennità primaverile, del mistico rinnovamento delle nozze

divine. Entro il vasto recinto a cielo aperto, che sulla cima del Sion costituiva il tempio, gradatamente era disposto il popolo innanzi al santuario, alla casa o reggia del dio tutt'intorno circondata da un sacro giardino di fiori e frutti, di aromi e pomi, caro alla dea, che vi dimorava nell'albero a lei più santo. Però siamo indotti a credere inoltre e a figurarci che fosse la iddia realmente presente anche nell'idoletto, locato nella sua capannuccia o in un simile rustico tabernacolo di rami e fronde, in mezzo al giardino o da un canto, quasi sua casa e propria abitazione.

Un corteo di spose del dio, di sacre donzelle, insomma di sacerdotesse, va in processione a prendere la santa immagine della divina e se la reca dal piccolo santuario nel tempio, cantandone le laudi, mentre colà un coro di compagni del dio, di sacerdoti, si muove e si appresta a ricevere gioioso la sposa divina. Riuniti insieme per la circostanza, ambo gli dei l'un l'altro si parlano di amore e nozze, per bocca del Sacerdote, della Sacerdotessa, che misticamente impersonano il re e la regina, anzi i divini, dei quali in tal circostanza rivestono gli abiti e assumon l'aspetto nei paramenti sacri. La sposa è accolta con grande effusione d'affetto dal dio, che la riceve e l'abbraccia col più casto dei suoi baci. Le danze e i canti dei cori presenti e festanti accompagnano il fausto avvento e seguono l'incontro dei beati che già sono adagiati alla mensa dell'amoroso convivio, al quale intanto gli altri pure vanno partecipando.

Compiuto il rito e attuato il sacramento della comunione divina, i due cortei si muovono in processione di nuovo e con essi rivolgonsi gli dei dal tempio al santuario della sposa, dove gl'idoli son collocati e deposti, quasi a rendere perfette le mistiche nozze del loro paradisiaco amore. Per tutto lo svolgimento di queste rigo-

rose cerimonie, i cori danzanti dei musici e delle cantatrici si alternano ad allietare le nozze sacramentali che debbono significare e sancire la nuziale comunione fra la terra e il cielo, il rinnovamento fecondo delle stagioni e di tutta la viva natura, che assicuri il buon esito delle raccolte e per esse la felicità del paese.

***

Questa rievocazione della festa di primavera, quale doveva essere, ci sembra, celebrata in Gerusalemme al tempo dei profeti Isaia e Geremia, in forme corrispondenti più o meno od analoghe, non è in sostanza punto immaginaria. Essa risulta da quanto già sappiamo di positivo, per le testimonianze della bibbia e delle affini tradizioni storiche, circa la religione ed i riti del politeismo semitico, fra gli Ebrei e gli altri popoli loro vicini e limitrofi, i Cananei, gli Assiri, i Fenici, gli Egizi. Noi l'avremmo potuta tratteggiare su per giù nei medesimi termini, anche se non avessimo dovuto servircene per dichiarare l'origine e il genuino carattere del Cantico dei Cantici. Abbiamo voluto così trattenerci a delinearla, e il lettore vorrà perdonarci questa lunga e necessaria digressione, perchè essa ci dà modo di spiegare le origini e il contenuto del difficile carme, che dopo tanti interpreti abbiamo preso a chiarire.

Così ci è dato infatti di comprendere agevolmente il significato del Cantico, di definirne il senso storico e di poterne gustare anche il sapore estetico. S'intende come mai ci offre tutt'insieme e presenta per iscena una reggia suntuosa e un giardino campestre, e come di tal doppia qualità magnificamente regale e ingenuamente pastorale, siano investiti pure i personaggi introdotti a parlare. La reggia è il tempio del dio, col santuario ch'è il suo pro-

prio talamo, presso di cui viene preparata la mensa del convito amoroso. Il giardino tutt'intorno che in piccolo spazio raccoglie quanto di più fragrante ha la flora e il pomario dell'Asia, è quello sacro alla divinità, che Sofocle mirabilmente descrive nell'*Edipo a Colono* (v. 668-693); è il boschetto afrodisiaco di Astarte, il luco dell'Artemide palestinese, dai grandi e fascinanti occhi giunonici, cacciatrice, guerriera ed amante, umile pastorella ed altera regina ad un tempo.

È bene Astarte, insomma, quella che originalmente ammira il poeta, nuda e pura, cinta sol di monili, e ricoperta tutta la persona da un velo trasparente come il cielo, ch'è la luce floreale dei campi. È Astarte viva e presente nei suoi simboli mistici, ai quali suol paragonarsi, del melo o del melagrano, di una vite una palma una colomba un'antilope, di ogni sorta di belli animali e di frutti gustosi e di fiori fragranti. Perchè dessa è lo spirito fecondo dei campi, la madre terra, vigna, giardino, campo benamato del dio, al cui amore costei è la più dolce bevanda, il più squisito cibo. E dove mai dimorano essi spiritualmente, se non nelle altezze celesti dell'Olimpo palestinese, là sulle inaccessibili vette del Libano? Indl, sì come spiriti di zeffiro, sull'ali delle aure primaverili dipartonsi e scorrono leggieri sovra la terra.

Ed anche mistica è la persona dello sposo dei Cantici, del dio, figurato pure nudo ed in termini comparativi quali l'oro o il marmo, che fanno pensare all'idolo in cui viene rappresentato. Spirito del cielo, egli è uno insieme e molteplice; Re (*Melec, Moloc*) della sua città, pastore o Signore (*Adonai, Adone*) del popolo, come i regnanti omerici; è Dioniso l'amante caro ad Astarte e alle sue numerose donne e donzelle; è specialmente in quella circostanza il Diletto, il *Dod*, nel testo ebraico, di cui si celebra, cantando e danzando in piacevole ebbrezza d'amore, la festa solenne.

Dod, il Diletto, è il nome più frequente, è il più particolare appellativo che lo sposo riceve nel Cantico; e noi sappiamo che appunto Dod era nome specifico del Dio d'Israele, in forma senza dubbio di un Eros dionisiaco primaverile[1]. Nel Cantico il Dod non è più naturalmente il dio delle Schiere (*Sabaòt*) come la sposa non è, se non per memoria, la dea dei Vessilli spiegati (*Nidgelòt*); non sono più ambedue divinità di guerra, ma di pace, e come tali han nome di Salomone e della Sulamite.

Tutto il Cantico sembra ricco di azione, che si è tentati dire, a prima vista, drammatica; or nella reggia, ora per giardini, ora in città, ora su pei monti. Ma, se guardiamo più in particolare, essa svanisce come un sogno, perchè è figurazione irreale, tutta simbolica, ideale sì come il dio, la dea, lo sposo, la sposa, che parlano. In forma lirica, è ancora un inno rituale; in apparenza drammatica, è un mistero sacramentale. Tali solevano essere le sacre funzioni solenni nei templi dell'Oriente, delle quali la chiesa Cattolica, e più che mai la Ortodossa greca, fin oggi in parte conservano le forme esteriori.

IV.

Le molteplici attinenze che i miti di Astarte-Afrodite e di Adone-Dioniso hanno con la religione e la civiltà greca, ovviamente c'inducono a raffrontare il Cantico con

---

(1) *Dod* è nome del dio nella iscrizione moabita del re Mesà, e quindi in molti analoghi passi della bibbia; consimile valore e significato ha il nome di *David* fra gli Ebrei e quello di *Didone* fra i Cartaginesi, relativi l'uno e l'altro alla divinità nazionale, a vicenda maschile o femminile, il *Dod* e la *Dodà* presso questo e quel popolo. Ciò sia detto presupponendo, che il *David* ebraico, del pari che la *Didone* cartaginese, non sia mai storicamente esistito, come non è esistito un re Salomone. Abbiamo da dimostrarlo? Ci preoccupiamo forse di provare la non esistenza di Eracle? David non è che l'Eracle degli Ebrei.

alcune più insigni creazioni del genio ellenico, e particolarmente, cioè, con l'idillio e con la tragedia. Il fondo dionisiaco del Cantico, la celebrazione dell'amore, attraverso l'ebbrezza, fra canti e danze corali, per parte di due divinità eroiche insieme e campestri, non ha caratteri così evidenti, da potere senz'altro istituire un paragone diretto del nostro libro con la tragedia greca, anche se considerata nella semplice forma, e più antica, del ditirambo. Il Cantico difetta per ciò di contenuto eroico, com'è rappresentato per esempio nei ditirambi di Bacchilide, e manca di azione diremmo propriamente bacchica, qual rilevasi precisamente in qualche tratto delle *Baccanti* d'Euripide (1).

E tuttavia è utile, anche da questo lato, un breve cenno. Perchè il Cantico appunto nella sua semplicissima forma, più rituale che estetica, non mai puramente drammatica, ci porge senza dubbio un generico esempio di ciò ch'esser doveva il primigenio ditirambo dionisiaco, o il più antico modello di tragedia fra i popoli d'Asia, onde poi derivarono i Greci le loro composizioni drammatiche. Infatti, l'originario ditirambo tragico consisteva in un coro e nelle parole di uno o due personaggi, sul carro sacro, o macchina teatrale, in immagine del dio e della divina sua sposa, celebranti la passione o dell'amore o della morte di Dioniso, processionando fra gl'inni e il plauso dei fedeli nel tempio. Ed è questa situazione medesima che ci presenta il Cantico dei Cantici.

Ma dove noi possiamo riscontrare un'assai più precisa rispondenza di pensiero e di forma del nostro carme con la letteratura dei Greci, si è nell'idillio. Nell'idillio, infatti, dimostrasi sovente la forma drammatica, ma tut-

(1) Alludo all'ipotetico rifacimento di E. Romagnoli nel suo *Teatro greco* (1918), pag. 19 segg.

t'ora involuta nella lirica, senza carattere autonomo. Ugualmente, esso ha per argomento e contenuto generico l'esaltazione dell'amore, e per sua scena la vita ideale dei campi, fra cacciatori e pastori, fra canti e danze perenni.

D'ingenua forma ancora ditirambica, il Cantico più specialmente è un idillio alla maniera greca, anche od anzi in rapporto con la comune derivazione dai sacri riti di Astarte, Cerere-Afrodite, e di Adone, cioè dal culto delle divinità dell'Oriente nel loro preciso carattere ed aspetto pastorale e campestre, solo indirettamente cittadinesco. Mosco e Bione, ad esempio, cantano in forma lirico-drammatica le lodi di Afrodite e di Eros, o lamentano la morte di Adone, sì da farci sentire che noi ci ritroviamo nello stesso mondo, da cui son provenuti i sentimenti e gli affetti, onde s'intesse il Cantico dei Cantici.

Ma però soprattutto in Teocrito e nella splendida luce della sua divina poesia noi riscontriamo quasi la stessa profondità di passione umana e di vita naturale, che anima il Cantico, e lo stesso ideale ardente e puro dell'universo e dell'amore. Non sono gli eventuali parallelismi di idee, non il ricorrere fino di identiche immagini, che ci avvertono e danno riprova dell'intimo rapporto comune [1]. Sono prima di tutto i personaggi che parlano a un modo qui e là, usano, si direbbe, un solo linguaggio, col medesimo spirito. Il *divino beato* Comata, che a gara con Licone inneggia alla vita, il venustissimo Dafni, che con la sua diletta fanciulla, o a lei pensando, canta versi in cui tutto rispecchiasi l'infinito splendore del cielo e del mare siracusano, sono pastori ambedue; ma pastori ideali, quasi non più terrestri, che ben da

(1) Cfr. Teocr. I, 24 con *Cant.* IV, 2; Teocr. V, 112 seg. con *Cant.* II, 15; Teocr. X, 26 seg. con *Cant.* I, 6; Teocr. XVIII, 30 con *Cant.* I, 6; e così via.

vicino rammentano i più semplici e meno raffinati, ma non meno appassionati e fascinanti pastori del Cantico.

Gli uni e gli altri, più o meno direttamente, ricordano i sacerdoti e le sacerdotesse, che nei sacri boschetti di Astarte rappresentarono un dì e ritualmente cantarono i pastorali amori della dea. Non per nulla, Comata e Dafni sono i protetti od anzi i prediletti di Afrodite. In questo senso Teocrito è, come il poeta del Cantico, profondamente religioso; e impronta religiosa hanno i suoi componimenti più belli. Leggasi, ad esempio, l'idillio sulla *Morte di Adone*; e soprattutto quello delle *Siracusane*, che più precisamente rappresenta, in guisa rituale insieme e drammatica, un momento supremo nel culto religioso del dio, corrispondente e parallelo a quello di cui s'informa il Cantico. Qui si esalta in vita l'amore, forte come la morte; in Teocrito si celebra la morte, che per l'amore diviene una vita novella. E qui e là, dovunque è lo stesso mondo ideale, elevato al di sopra di ogni cosa terrena e volgare, è la stessa esaltazione poetica dei più nobili sensi umani. E però l'uno e l'altro, con tanta libertà di visione e di espression dell'amore, sono poeti ambedue gentilmente e vezzosamente casti.

Così, adunque, il Cantico e gli idillii teocritei provengono da un medesimo fondo di tradizioni religiose e di rappresentazioni mitiche: non però le riesprimono in uguale maniera. Perchè l'idillio greco mantiene il vecchio contenuto ideale dei riti politeistici, concentrando tutta la sua potenza d'arte nella sublimazione della forma estetica per riuscire a comporre un'opera finissima e letterariamente perfetta; l'idillio ebraico, invece, spoglia del suo valore mitico radicalmente la rappresentazione letteraria degli amori di Astarte, pur conservando poi la esterna veste poetica nella sua semplicità primitiva di rito e di culto. Forse perciò si potrebbe paragonare, a

motivo del carattere danzante e musicale che ha, con quei *Mimi* o rievocazioni danzate dei miti, che animavano e intonavano i balli di origine sacra, ma di valore puramente artistico, di cui parla con tanto favore Luciano nel suo scritto sulla Danza.

In ogni modo il Cantico non serba, dal lato politeistico, alcun significato religioso. Il suo simbolismo non ha che un puro valore di forma letteraria ed estetica, a un dipresso com'è adoperata la mitologia nell'*Aminta* o nel *Pastor Fido*. Però il mito religioso originario dei due divini amanti qui si risolve, anche più radicalmente che negli idillii drammatici del Tasso e del Guarini, in una poetica serie di immagini e figurazioni umane, destinate ad esaltare la virtù e dignità dell'amore, la sola idea che il poeta abbia in animo di rappresentarsi.

L'alta spiritualità del Cantico dei Cantici e la sua derivazione religiosa può servire anche a spiegare come mai riuscì dapprima ad essere accolto con plauso fra i lettori o gli ascoltatori a cui fu destinato, e come potè quindi essere inserito nella bibbia. Può servire a spiegare perchè, in progresso di tempo, si giunse inoltre a vedervi non più che una simbolica rappresentazione dell'amore divino; e nelle due persone degli amanti si vollero delineate le figure ideali di Dio e della Chiesa ebraica o cristiana. Ma in ogni modo è da escludere che l'autore abbia avuto, nel comporlo, un qualsiasi intento mistico od allegorico, nel senso inteso poi dalla interpretazione teologica.

Certo, questa supposizione, per sè, non ha niente di assurdo; e noi potremmo anche aver avuto nella bibbia un Cantico figurativo dell'amore divino, di carattere li-

rico e drammatico qual è il Gita Govinda del poeta bengalese Giayadeva (secolo XII di C.) nella sacra letteratura dell'India. Ma il fatto è che il simbolismo mistico del Gita Govinda, derivato pur esso dai riti della religione bramànica, si addimostra più o meno da sè, nell'allegorica celebrazione degli amori di Krisna, incarnazione di Visnu, lo spirito che rappresenta ed esprime la universa virtù delle cose; mentre il Cantico non soltanto non serba alcun'idea religiosa del genere, ma invece è tutto inteso a glorificare l'amore, come passione puramente umana, suprema gioia dell'anima e perfetta felicità della vita, nell'unione della donna e dell'uomo in un essere solo.

Per questo suo carattere di coniugale esaltazion dell'amore, naturalmente il Cantico fa pensare che sia stato composto in occasione di nozze; e sia ciò che precisamente, in termini classici, direbbesi un Epitalamio, sul genere di quelli fino a noi pervenuti di Saffo, di Teocrito e di Catullo. Il carme ebraico, però, è assai più lungo e diffuso degli esempi greci e latini or ora citati, e male potrebb'essere paragonato con essi, quanto alla perfezione della forma. Invece, un paragone più prossimo e conclusivo sembra potersi fare con gl'inni nuziali che i greci dicevano Imenei, quali in Omero e in Esiodo troviamo più volte accennati, come una sorta di semplici acclamazioni poetiche o lirico-drammatiche, cantate pubblicamente, durante le feste nuziali, dagli amici degli sposi e dal popolo convenuto alle nozze. Qualche frammento ci è pervenuto che, infatti, vien ragionevolmente riferito agli Imenei, derivati dagli usi e costumi dell'antico Oriente, e che ha molta affinità con l'andamento e il pensiero del Cantico dei Cantici (1).

---

(1) Ved. l'*Imeneo* di Saffo e il *Partenio* di Alcmane, tradotti da E. Romagnoli nel *Libro della Poesia greca* (1921), pag. 141 seg., 128 seg.

Considerato come un Imeneo, per la sua forma arcaica semplicissima, il Cantico potrebbe anche darci una idea di quel che doverono essere i più antichi componimenti, d'indole ancor rituale più che letteraria, provenienti dalla celebrazione delle feste nuziali, ond'è parola in Omero. È presumibile, infatti, che il nostro carme fosse destinato realmente, sin dalle origini, per essere cantato e recitato con musica e danze, da cori di fanciulle e di giovani e da persone singole rappresentanti gli sposi, se non anche dagli sposi medesimi, durante la solenne settimana nuziale, che in modo quasi pubblico si celebrava fra gli Ebrei.

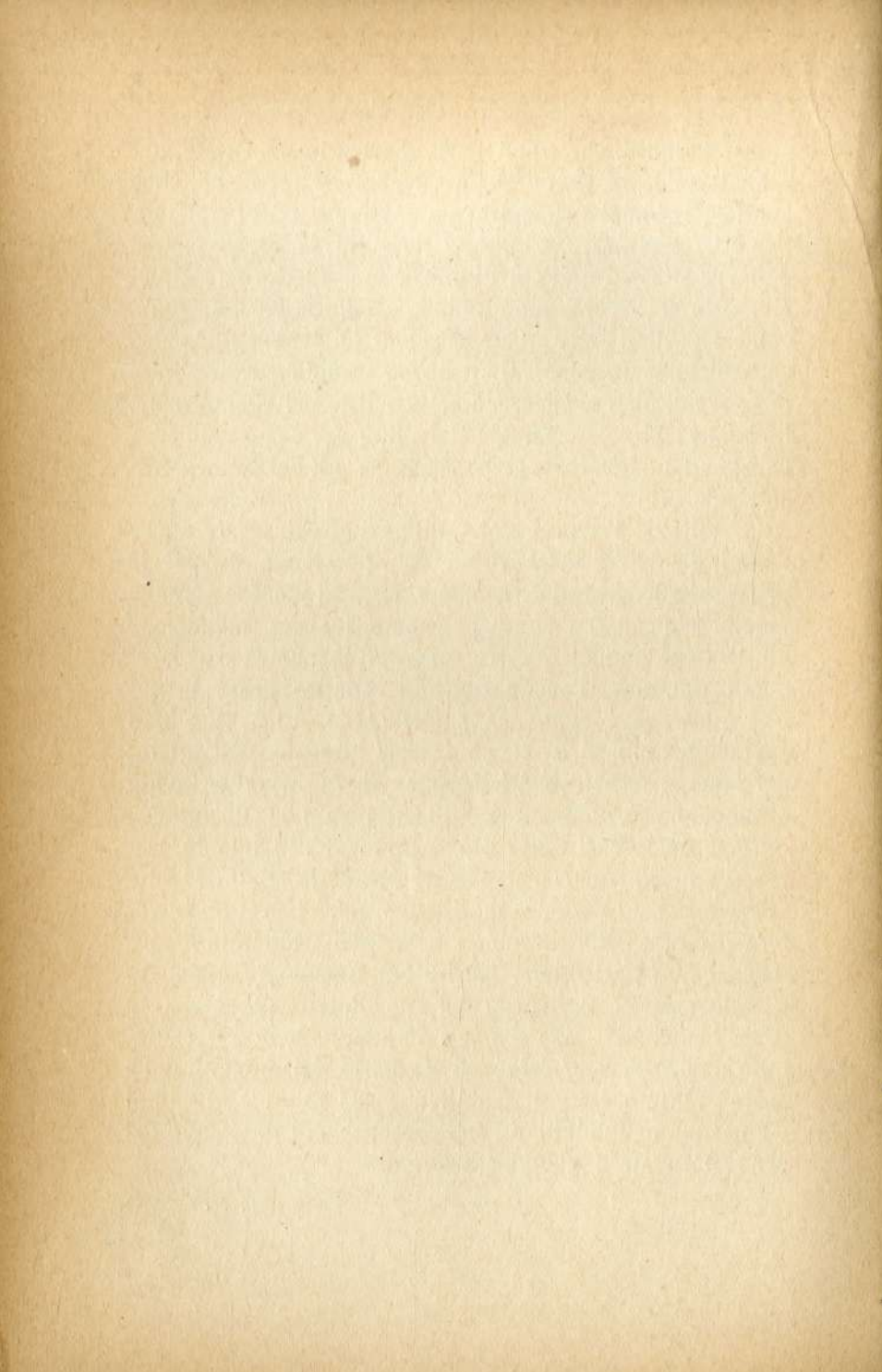
Ma non è da concluderne che, dunque, il poemetto sia di troppo antica origine. Come abbiamo notato, il suo carattere arcaico di forma dipende dalle idee letterarie e poetiche, tutte proprie degli Ebrei a confronto dei Greci, e seguite anche quando, in tarda età, il triplice genere epico drammatico lirico era non solo ben determinato, ma noto e diffuso nel mondo, in conseguenza dell'invasione e conquista dell'Asia per parte di Alessandro e quindi appresso del predominio ellenico in Palestina e in Siria. Prove d'indole filologica e letteraria, che non ammettono dubbi, circa l'età di origine del Cantico, dimostrano con tutta sicurezza, che in nessun caso mai potè essere composto nell'epoca presunta del re Salomone, ma dovè essere scritto molti secoli dopo (1).

Quando precisamente, è difficile dirlo. Il tempo, in genere, a cui sembra di poter assegnare la sua composizione, è quello stesso in cui compose Teocrito i suoi

---

(1) La tarda età d'origine del Cantico è stata dalla critica filologica provata abbastanza, e non staremo a far ripetizioni. Se finisse per rimanere ignoto, nella letteratura italiana, l'autore della *Canzone di Legnano*, e questa volgarmente andasse poi attribuita ad un contemporaneo di Alberto di Giussano, non ci vorrebbe molto a dimostrare ch'essa invece dev'essere stata composta nel secolo decimonono.

stupendi idillii, cioè quel terzo secolo innanzi Cristo, durante il quale la Palestina, non meno che la Sicilia, ebbe con i re Tolomei dell'Egitto un'êra luminosa di tranquillità e di benessere, e furono possibili le ideali visioni d'amore e di pace, di cui l'idillio è la più naturale espressione. In tal caso è ammissibile che il Cantico, se pure, come si è detto per qualche salmo od inno epitalamico serbato nella bibbia, non fu prima destinato a celebrare le nozze di un Tolomeo, sia stato scritto per solennizzare, innanzi al popolo e forse nel recinto del tempio, lo sposalizio di un qualche gran sacerdote giudaico in Gerusalemme.

E tuttavia l'origine del Cantico potrebb'essere anche posteriore. Nulla vieta che esso appartenga magari al primo secolo avanti Cristo, e sia quasi contemporaneo perciò dell'ecloghe virgiliane, composto per esaltare la gloria di taluno di quei re sacerdoti Asmonei, il cui retaggio poi, dopo l'occupazione di Pompeo, passò in potere di Erode e della sua dinastia. In tutti i casi, non sappiamo nulla circa il nome e la persona dell'autore; del resto, l'occasione aristocratica in cui avrebbe avuto origine non è, teniamo a ripeterlo, se non un'ipotesi. Però, è un'ipotesi tanto più ragionevole, in quanto riesce a spiegar come mai, sin da principio tenuto in alta stima e considerazione, il Cantico potè ben presto venire inscritto nella raccolta ufficiale della letteratura giudaica, cioè nella bibbia. Talchè poi, quando fu attenuato e andò perduto il ricordo del suo nativo carattere, fece ovviamente una certa sinistra impressione il suo contenuto amoroso, e si cercò di toglierlo dal novero delle sacre scritture. Però, il tentativo riuscì vano; e fu quindi coonestata nella bibbia la sua presenza, col passaggio dal senso letterale a quello allegorico.

CANTICO DEI CANTICI DI SALOMONE.

PROLOGO

I.

Coro di donzelle

2 Ch'egli mi baci, con i baci della sua bocca!
poichè gli amori tuoi sono più dolci del vino.
3 Sono gli unguenti tuoi, per effluvio, soavissimi,
diffuso unguento è il tuo nome;
perciò le fanciulle ti amano.

4 Attraimi, dietro a te correremo:
introdotta m'ha il re nelle sue stanze;
godiamo, giubiliamo con te,
esaltiamo più del vino i tuoi amori;
meritamente ti amano.

PRIMO EPISODIO

La Sulamite

5 Io son bruna, però son leggiadra,
o figlie di Gerusalemme;
sì come le tende di Chedar
e come i padiglioni di Salomone.
6 Non badate ch'io son brunetta,
perchè così m'ha abbronzata il sole.
I figli di mia madre furono aspri con me,

destinaronmi custode di vigne;
e la mia vigna, la mia, non l'ho custodita.

[7] Ah! dammi contezza, o amato dell'anima mia:
dove mai pascoli? Dove meriggi a mezzo il dì?
Sì ch'io non abbia ad apparire sospetta,
fra le mandre de' tuoi compagni.

Salomone

[8] Se non lo sai, tu bella fra le donne,
vanne per i vestigi del gregge,
e pasci i tuoi capretti,
presso gli alloggiamenti de' pastori.
(*pausa*).

Salomone

[9] A una cavalla, per i cocchi del Faraone,
ti rassomiglio, diletta mia.
[10] Belle son le tue guance tra' monili,
il tuo collo, cinto di vezzi.
[11] Monili d'oro noi faremo per te,
trapunti d'argento.

La Sulamite

[12] Mentre il re si adagia a mensa,
il nardo mio diffonde odore.
[13] Un borsettin di mirra è il mio diletto per me,
tra le mie poppe riposa.
[14] Un mazzolin di cipro è il mio diletto per me,
nei vigneti di Engaddi.

Salomone

[15] Come sei bella, o amica mia,
come sei bella, occhi di colomba!

La Sulamite

16 E tu, come sei bello, diletto mio,
e quanto sei leggiadro!
Bene così frondeggia il nostro talamo;
17 sono travi di casa nostra i cedri,
nostri palchi, i cipressi.

II.

1 Ah, ch'io sono un narciso di Saron
e un giglio delle valli!

Salomone

2 Quale un giglio fra le spine,
tale la mia amica tra le figlie.

La Sulamite

3 Come un melo fra gli alberi del bosco,
tale il mio diletto tra i figli.
All'ombra sua desidero adagiarmi,
e il suo frutto è soave al mio palato.
4 Egli m'ha fatto entrare nella cella del vino,
e per vessillo pose sovra di me l'amore.

5 Ah! ristoratemi con un po' d'uva,
confortatemi con dolci pomi,
perchè languente d'amore io sono.
6 La sua sinistra sotto il mio capo,
la sua destra così mi abbraccia!

7 Io vi scongiuro, o figlie di Gerusalemme,
per le gazzelle e le cerve del campo,
che non destiate, che non risvegliate
l'amore, finchè nol gradisca.

Secondo Episodio

La Sulamite

[8] Voce, del mio diletto; ecco, egli viene,
balzando su pe' monti,
saltando per le colline.
[9] Simile è il mio diletto ad un capriolo,
ovvero a un giovane cervo.
Eccolo là, di là dalla nostra parete,
adocchia per i cancelletti.

[10] E il mio diletto parla, mi dice così:
« Lèvati, orsù, amica mia,
o mia bella, vieni fuori.
[11] Perchè, ecco, l'inverno è passato,
venne meno la pioggia, cessò;
[12] i fiori apparvero per la contrada,
il tempo del cantare è venuto,
e il gemir della tortora s'ode per la nostra regione.
[13] Il fico appresta i suoi primaticci,
le viti in fioritura mandano odore.
Lèvati, orsù, amica mia,
o mia bella, vieni fuori.
[14] Mia colomba nel crepaccio di uno scoglio,
nel nascondiglio di una rupe;
dammi tu a vedere il tuo viso,
e fammi udir la tua voce;
perocchè la tua voce è soave,
ed il tuo viso, leggiadro ».

(*pausa*).

La Sulamite

Chiappateci le volpi,
le piccolette volpi,

che guastano le vigne,
le nostre vigne in fioritura!

16 Il mio diletto è per me, io son per lui,
che pascola tra i gigli.

17 Sino a che spiri il giorno,
e le ombre dilunghino,
volgiti, fatti simile, diletto mio,
ad un capriolo, a un cerbiatto
su pe' monti dei balsami.
(*pausa*).

III.

La Sulamite

1 Sul mio letto, a notte alta,
cerco colui ch'è amato dall'anima mia,
lo cerco e non lo trovo.
2 Mi alzo e così giro per la città,
pe' mercati e nelle piazze,
vo cercando l'amato dell'anima mia;
lo cerco e non lo trovo.
3 Mi trovano le scolte in giro per la città:
Avete voi veduto l'amato dell'anima mia?
4 Di poco son passata oltre costoro,
che ritrovo l'amato dell'anima mia;
lo stringo e più non lo lascio,
finchè non l'ho introdotto in casa di mia madre,
nelle stanze della mia genitrice.
(*pausa*).

La Sulamite

5 Io vi scongiuro, o figlie di Gerusalemme,
per le gazzelle e le cerve del campo,

che non destiate, che non risvegliate
l'amore, sinchè nol gradisca.

Terzo Episodio

Coro di compagni

[6] Chi è costei che sale dai pascoli,
quale colonna di profumo,
esalante mirra e incenso,
con ogni polvere di mercatante?
[7] Ecco il letto di Salomone;
sessanta guerrieri lo attorniano,
di tra i guerrieri d'Israele.
[8] Tutti adoperan la spada,
esercitati a battaglia;
e ognuno ha spada al fianco,
per sospetto nelle notti.

[9] Una lettiga ha fatto costruire per sè
il re Salomone in legno del Libano.
[10] Le colonnette fece d'argento
e la spalliera di oro,
e il suo cuscino di porpora,
con il fondo tessuto, per l'amore,
dalle figlie di Gerusalemme.
[11] Venite voi, vedete, o figlie di Sion,
Salomone, il re, col diadema,
onde lo insignì la sua madre,
nel giorno del suo sposalizio,
nel dì della letizia del suo cuore.
(*pausa*).

IV.

Salomone

[1] Come sei bella, amica mia,
come sei bella, occhi di colomba,
sotto il tuo velo!
La tua chioma qual gregge di capre,
declinanti dal monte di Galaad.
[2] I tuoi denti, come un gregge di tosate,
quando salgono del lavacro;
tutte quante son gemellipare,
nè vi è sterile alcuna tra esse.
[3] Come un filo di cremisi i tuoi labbri,
e la tua bocca parla, tanto graziosa!
Qual mela di granato è la tua guancia,
sotto il tuo velo.
[4] Una torre davidica è il tuo collo,
costrutta con fortilizi;
mille scudi le stanno appesi intorno,
ogni armatura d'eroi.
[5] Le tue mammelle paiono due piccole antilopi,
gemelle di gazzella,
pascolanti fra i gigli.
[7] Tutta sei bella, diletta mia,
e non è macchia in te.

(*pausa*).

Salomone

[6] Sino a che spiri il giorno,
e le ombre dilunghino,
me n'anderò pel monte della mirra,
per il colle dell'incenso.

[8] Meco dal Libano, o sposa,

meco dal Libano vieni;
volgi l'occhio dalla cima dell'Amana,
dalla cima del Senir e dell'Hermon,
dagli antri de' leoni,
da' monti de' pardi.

(*pausa*).

Salomone

9 Tu mi feristi il cuore, sorella mia sposa,
tu mi feristi il cuore con un tuo solo sguardo,
con un sol vezzo del tuo collo.
10 Belli son gli amori tuoi, sorella mia sposa,
gli amori tuoi, soavi più del vino,
i tuoi unguenti, fragranti assai più d'ogni balsamo.
11 Favi che stillano, i tuoi labbri, o sposa,
miele e latte sta nella tua lingua;
lo spirare de' tuoi vestimenti,
come uno spirare del Libano.

12 Chiuso giardino, mia sorella sposa,
chiuso zampillo, fonte sigillata.
13 I tuoi boschetti sono un paradiso
di melagrani e frutti di delizie:
cespi di cipro e di rose,
14 nardo, croco, cannella, cinnamomo,
con ogni albero d'incenso;
mirra ed aloe, con ogni sorta di balsamo.
15 Fontana di giardini,
sorgente d'acqua viva,
fiume, tu, affluente dal Libano.

La Sulamite

16 Dèstati, borea, vieni, meridiano,
spira pel mio giardino, e i suoi balsami esalino.
Il mio diletto venga nel suo giardino,
vi mangi il frutto delle sue delizie.

V.

Salomone

[1] Vengo nel mio giardino, sorella mia sposa,
colgo la mia mirra, il mio balsamo,
mangio il mio favo ed il miele,
bevo il mio vino e il mio latte.
Voi pur mangiate, o amici,
bevete e inebriatevi d'amore.

Quarto Episodio

La Sulamite

[2] Io sto dormendo, ed il mio cuore è desto.
Voce, del mio diletto; ed egli batte:
« Aprimi, deh, sorella mia,
o amica, o colomba, o perfetta;
perchè il mio corpo è molle di rugiada,
i miei ricci, di stille notturne! ».
[3] Io deposi già la mia veste,
come ora la indosserei?
Già io feci l'abluzione de' piedi,
ora come li insuciderei?

[4] Il mio diletto stende la man dallo spiraglio,
le mie viscere si commuovon per lui,
l'anima mia vien meno, mentre parla.
[5] Mi levo per aprire al mio diletto,
e le mie mani stillano di mirra,
le mie dita, di mirra scorrente
su le maniglie della serratura.
[6] Vo per aprire al mio diletto,
ma il mio diletto s'è volto via, dileguato.

Io lo cerco, e non lo trovo,
lo chiamo, e non mi risponde.
7 Mi trovano le scolte in giro per la città,
e mi picchiano e mi fanno male,
mi tolgo il mantello d'addosso,
le scolte delle mura.

(*pausa*).

La Sulamite

8 Io vi scongiuro, o figlie di Gerusalemme,
se mai trovate il mio diletto,
deh, raccontategli voi,
che languente d'amore io sono!

Le donzelle

9 E chi è il tuo diletto, fra gli altri,
o bella tra le donne,
chi è il tuo diletto, fra gli altri,
per il quale così ne scongiuri?

La Sulamite

10 Il mio diletto è candido e vermiglio,
inclito fra mille e mille.
11 Il suo capo quale oro finissimo,
ed i ricci ne discendono in copia,
neri come ala di corvo.
12 I suoi occhi sono quali colombe,
in su rivoli d'acqua,
tuffate dentro un latte,
dimoranti lungo piene correnti.
13 Le sue guance, aiuole di balsamo
e vegetazione di aromi;
le labbra sue son gigli,
che stillano mirra fluente.

[14] Le sue mani son cilindretti d'oro,
contornati con gemme di Tarsis,
il suo corpo riluce come avorio,
tempestato di zaffiri.
[15] Le sue gambe son colonne di marmo,
stabilite su basi di oro;
l'aspetto di lui come il Libano,
robusto al par de' cedri.
[16] La bocca sua è piena di dolcezza,
egli è tutto delizia.
Tale è il diletto mio, l'amico mio,
figlie di Gerusalemme.

VI.

Le donzelle

[1] Dove suol ire il tuo diletto,
o bella fra le donne,
dove si reca il tuo diletto,
e noi lo cercheremo insieme con te?

La Sulamite

[2] Il mio diletto va nel suo giardino,
per le aiuole de' balsami;
va pascendo per i giardini,
cogliendo gigli.
[3] Io sono del diletto e il mio diletto è per me,
che pascola tra i gigli.
(*pausa*).

Salomone

[4] Bella se' tu, amica mia, come Tirza,
venusta al pari di Gerusalemme,
fiera come vessilli di guerra.

5 Deh! volgi gli occhi tuoi d'innanzi a me,
poichè mi sbigottiscono.

La tua chioma qual gregge di capre,
declinanti dal monte di Galaad.
6 I tuoi denti come un gregge di agnelle,
quando salgono dal lavacro;
tutte quante son gemellipare,
nè vi è sterile alcuna tra esse.
7 Qual mela di granato è la tua guancia,
sotto il tuo velo.

8 Sessanta son le regine,
ed ottanta le concubine;
le donzelle son poi senza numero.
9 Una è la mia colomba, mia perfetta,
unica lei per la madre sua,
lei eletta della sua genitrice.
La videro le figlie e felicitaronsi in lei,
le regine, le concubine, e per lei si gloriarono.

Quinto Episodio

Coro

10 Chi è costei, rilucente quale aurora,
bella come la luna,
splendida come il sole,
fiera come vessilli di guerra?

La Sulamite

11 Nel giardino de' noci io son discesa,
a vedere se germina la valle,
a osservare se gemmata è la vite,
se i melagrani fioriscono.

[12] Non so che sentimento mi portò
fra i cocchi de' nobili.

VII.

Il coro

[1] Volgiti, volgiti, o Sulamite,
volgiti, volgiti, che t'ammiriamo.

La Sulamite

E che ammirate nella Sulamite?
Forse colei che danza in tra duo cori?
(*pausa*).

Salomone

[2] Come sono belli i tuoi piedi
ne' calzari, o nobilissima.
Le curve de' tuoi fianchi sono come gioielli
perfetti di mano d'artefice.
[3] L'ombelico tuo sì come fondo di coppa,
non manchevole di vino mischiato.
Il tuo ventre, un'aiuola di grano,
assiepata di gigli.
[4] Le tue mammelle paiono due piccole antilopi,
gemelle di gazzella.
[5] Il tuo collo è una Torre d'Avorio,
i tuoi occhi sì come i laghetti di Hesbon,
alla Porta di Bat-rabbim.
La tua faccia somiglia la Torre del Libano,
che guarda verso Damasco.
[6] È il capo tuo eretto come il Carmelo,
e la capigliatura, pari a porpora regia,
collegata in liste spioventi.

[7] Come sei bella tu, e quanto venusta,
o amata, fra i gaudii!
[8] Tale hai statura che rassomigli a una palma,
le tue mammelle a grappoli.
[9] Ond'io dissi: Salirò sulla palma,
terrommi alle sue rame;
e le tue mammelle saranno come grappi di vite.
Lo spirar del tuo viso è qual'una fragranza di mele,
[10] e il tuo palato un vino così squisito,
che infonde amore veracemente,
e ravviva le labbra dei dormienti.

La Sulamite

[11] Io son tutta del mio diletto,
e per me, ogni suo desiderio.
(*pausa*).

La Sulamite

[12] Vieni, diletto mio, andiamo alla campagna,
riposerem nei villaggi.
[13] Al mattino usciremo per le vigne,
a vedere se la vite fiorì,
se si aprirono le gemme fruttifere,
se i melagrani son floridi.
Là io concederò i miei amori a te.
[14] Le mandragore spirano odore,
e in su le nostre porte, ogni primizia;
frutta fresche e passite,
mio diletto, ho serbato per te.

VIII.

[1] Fossi tu stato un mio fratello,
suggente le mammelle di mia madre!
[2] Ti incontrerei per via, ti bacerei,
e nessuno mi prenderebbe a scherno.
Ti menerei, t'introdurrei
nella casa della mia madre,
nelle stanze della mia genitrice;
ti verserei vino aromatico,
e del succo del mio melagrano.
(*pausa*).

La Sulamite

[3] La sua sinistra sotto il mio capo,
e la sua destra così mi abbraccia!

[4] Io vi scongiuro, o figlie di Gerusalemme,
per le gazzelle o le cerve de' campi,
che non destiate, che non risvegliate
l'amore, sinchè nol gradisca.

Sesto Episodio

Il coro

[5] Chi è colei che sale da' pascoli,
sostenendosi al suo diletto?

Salomone

Sotto il melo ti ho risvegliata,
colà dove ti generò tua madre,
dove ti partorì la tua genitrice.

6 Mi imprimi, qual suggello, sopra il tuo cuore,
qual suggello sul tuo braccio;
poichè forte, come la morte, è l'amore,
dura, come l'inferno, la gelosia;
le sue folgori, folgori di fuoco,
fiammeggiamenti di Jah.
7 Le piene acque non valgono a spegner l'amore,
nè i fiumi a soverchiarlo.
Desse pur l'uomo tutte sue ricchezze
per l'amore, è ben disprezzato.

La Sulamite

8 « Una sorella piccioletta abbiamo,
non ha mammelle ancora;
e che faremo noi, alla nostra sorella,
per il giorno che sarà chiesta?
9 Colei è un muro,
e noi vi costruiremo fortilizi d'argento;
ell'è una porta,
e la rivestiremo d'un tavolato di cedro ».
10 Ben sono un muro,
e le mie poppe, torri;
ma parvi agli occhi suoi
colei che dà pace.

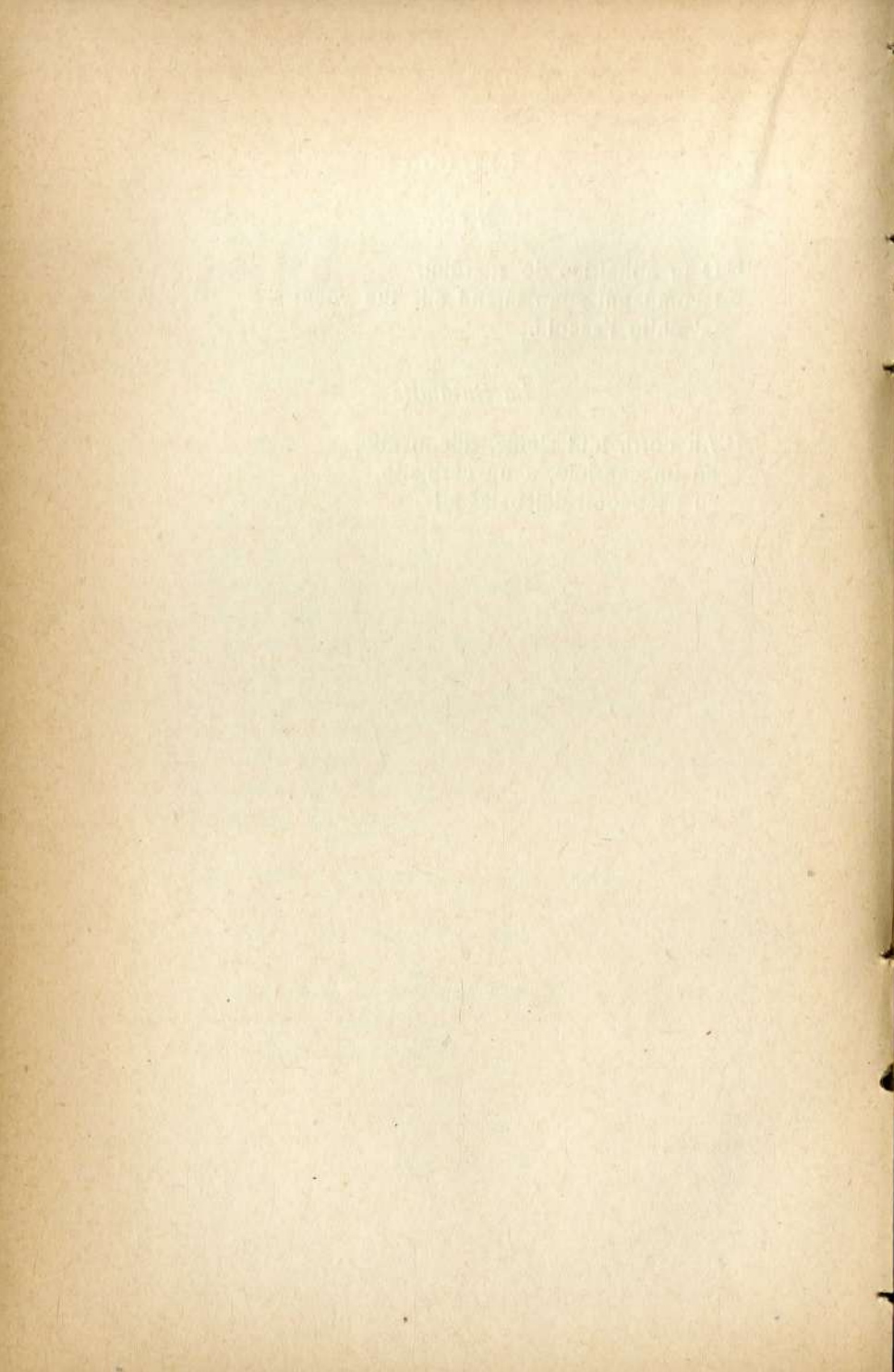
11 Una vigna ha Salomone in Baal Hamon,
e cedette la vigna a' cultori;
perchè l'un ritraesse, di frutto,
mille sicli d'argento.
12 La mia vigna, la mia m'è dinanzi;
i mille a te, Salomone,
duecento a' suoi cultori.

EPILOGO

Il coro

[13] O tu abitatrice de' giardini,
i compagni sono intenti alla tua voce;
fa' ch'io l'ascolti.

La Sulamite

[14] Ah corri, fatti simile, diletto mio,
ad un capriolo, a un cerbiatto,
su pe' monti dei balsami!

LA DONNA E L'AMORE
NEL PENSIERO E NELL'ARTE DEGLI ANTICHI.

I Babilonesi e gli Egizi, che precedettero i popoli dell'India e dell'Europa mediterranea nella gloria civile, ci tramandaron moltissime opere d'arte ed anche un'assai ricca letteratura poetica, per noi di vario pregio; ma furon sempre molto riserbati nell'esprimere esteticamente il loro pensiero su l'amore.

I vati ed i poeti babilonesi, di vetusta civiltà, che ci hanno trasmesse a migliaia, segnate su incorruttibile ma fragile argilla, le ideali testimonianze della loro visione della vita, son rimasti presso che muti nel genere erotico. Fra i tantissimi lavori poetici, che i dotti moderni hanno tratto dagli scavi delle antiche città babilonesi, sepolte da millenni, non si è trovato quasi alcun accenno al sentimento dell'amore. È vero che i Babilonesi, popolo se altro mai sacerdotale, non usarono comporre poesie se non di carattere sacro e ad esclusivo fine religioso. Ma essi avevano pure un rituale ed una religion dell'amore, nel culto di Istar, la grande Iddia che fu il tipo primigenio, onde poi procedette e si formò l'Afrodite di Omero e di Teocrito. Come dunque, fra tanti fedeli e premurosi adoratori di Istar, non vi furono, o non dimostraronsi, poeti d'amore?

Realmente ciò dipese dal fatto, che nell'idea dei Babilonesi la donna reputavasi un formidabile potere co-

smico, a cui l'uomo quasi sempre doveva, attratto dalla forza dell'amore, inesorabilmente assoggettarsi, per non cadere altrimenti sotto l'ira divina (tale è il tragico destino di Ippolito, nella *Fedra* di Euripide); ma era al tempo stesso considerata come una potenza del male, capace, per l'amore, di travolgere in un terribile fato di dolore e di morte chi ne restasse vittima. Esaurimento della virilità, fiacchezza del volere, mollezza della virtù, pericolo imminente od anzi certo di soccombere all'assalto dei demoni (dei morbi) o dei nemici: eccone le conseguenze. Mai, come sulle rive dell'Eufrate, amore e morte parvero due grandi entità, contenenti in sè stesse un'arcana equivalenza di senso.

Ne abbiamo la riprova nei frammenti del poema di Gilgames, l'Eracle babilonese, in cui l'amore delle etère, o sacerdotesse di Istar, anzi la predilezione di Istar medesima, è intesa e crudamente rappresentata come il massimo periglio che possa capitare a un eroe. La passione amorosa può indurre il più rude e selvaggio dei guerrieri alla vita civile, ma quindi lo compenetra di una febbre lenta, per cui la gioia del talamo inseparabile termina nell'agonia e nella morte.

A tal riguardo, la letteratura egiziana presenta un ideale ben diverso ed esteticamente più lieto. Nei Babilonesi, d'aspetto austero se pure con l'animo in tempesta, si presentano già le severe prescrizioni di Zoroastro nell'*Avesta*, o gli aridi precetti di Maometto nel *Corano*; tra gli Egiziani spira invece la gioconda aura dei classici, e quel caldo sentimento di umanità che animò sempre i popoli mediterranei, e che venne a riflettersi quindi nelle forme dell'arte, e in ogni altra manifestazione, anche se religiosa, della vita.

Le belle iddie degli Egizi sono ben altrimenti graziose, a confronto dell'Istar babilonese. Rievochiamo soltanto

la figura così amabile d'Iside, sposa di Osiride, madre di Horo, che sull'amato esanime piange e si lamenta finchè non sia risorto dai morti, e fugge dai nemici ad occultarsi, col divin figlio al seno, fra gli alti e folti papiri delle rive del Nilo; e avremo quanto basta per vedere e riconoscere, in questa Madonna di altre età, le regine e le sacerdotesse che dettero agli artisti ed ai poeti dell'Egitto il tipo sorridente della dolcezza e dell'amore coniugale. Ma la storia e l'arte ci offrono un più persuasivo documento e un più vivace ricordo del poter femminile e della gloria dell'amore sul Nilo; la storia romana ci narra la tragica vicenda di Antonio, e l'arte egizia ci dà in ieratiche forme la florida bellezza di Cleopatra, precedendo di millennii le arditissime creazioni di un Tiziano o di un Canova.

Anche tra gli Egiziani, la poesia ebbe un prevalente carattere di culto religioso; e il sentimento erotico si manifesta pur esso nei miti e negl'inni dei templi a specchio del Nilo, dedicati particolarmente alla virtù di Iside e alla sua gloria, con gran riservatezza d'espressione. Ma tuttavia l'Egitto ci presenta quello che invano abbiamo cercato fra i Babilonesi: qualche bel tratto, cioè, di cantilene d'amore, in cui sentiamo palpitar la vita affettuosa e sognante di anime semplici. Tali i frammenti idilliaci, scoperti e decifrati in un vetusto papiro, nei quali particolarmente un'egizia Galatea si lamenta, che troppo rimanga lontano l'amante; e ciò in termini che ci ricordano, a parte la negletta ingenuità della forma, gl'idillii di Teocrito, posteriori di secoli.

Se dunque i Babilonesi esteticamente accennarono ad un'idea tragica dell'amore, gli Egizi al contrario ne ebbero

un sentimento idilliaco. Ma nessun popolo forse provò e tenne tanto a dimostrare nell'arte poetica il concetto idilliaco della vita, e conseguentemente dell'amore, come gli Arii dell'India.

Già la natura stessa del paese vi disponeva gli animi. Vasti gruppi di alte montagne e dirupate giogaie; valli profonde amplissime, coperte di vegetazione lussureggiante e varia; laghi, fiumi, situati in fra boschi e giardini, ove gli Arii civilizzati dimoravano come se fossero senza città, raccolti o sparsi a un tempo, solitari o socievoli, usati a un clima caldo, umido, in selve, su prati fioriti, da sè inclinanti a mollezza.

E rispondeva quindi l'anima indiana a queste naturali abitudini, e informavasi tutta a sentimenti di dolcezza e pietà, alla rassegnazione, all'abbandono di sè nella visione d'una felicità contemplata, sognata fino all'estinguersi del pensiero e allo svanire della coscienza individua nell'essere cosmico. Rifuggiva dal voler approfondire l'alto mistero del tutto, sino alle pungenti radici del dolore e al vuoto abisso della morte. Preferiva lasciarsi andar vittima e perdersi così nel mare tempestoso dell'essere, come il naufrago ignaro abbandonasi e perisce confuso alle onde.

Di questa naturale coscienza della vita è frutto l'idea che l'indiano ebbe allora della donna e dell'amore. L'amore è una passione descritta ed esaltata molto sovente nell'antica letteratura indiana, se non proprio dagl'inni dei Veda destinati al sacrificio religioso, nella poesia più o meno profana e narrativa, contenuta ad esempio nel vastissimo poema del Mahabharata. L'avventurosa storia di Nalo e della tanto sua cara Damayanti; il mirabile episodio di Sakuntala, onde trasse poi Kalidasa il dramma famoso: ben esprimono quale potenza e quanto valor di virtù avesse nel pensiero dei poeti indiani l'amore. Esso

suol essere infatti rappresentato come una insuperabile forza, per cui la donna esercita sull'uomo il suo fatale fascino voluttuoso, e al quale è giocoforza abbandonarsi vinti e come travolti dall'impeto di un'arcana potenza.

Con tutto ciò, nel pensiero dei medesimi Indiani, la donna purtroppo non è che una potenza del male. Anche per la religione bramànica, sulle rive fiorite del Gange, nella donna è presente o latente un principio di corruzione, che agisce sempre in guisa deteriorante sull'uomo, o che si tratti proprio di un'etèra, o di una legittima sposa. La donna sempre ottunde, secondo i bramani, il senso morale ed ostacola, o rende affatto impossibile, la redenzione dell'anima, a cui l'uomo tende e che deve con ogni impegno operare. Da ciò nel bramanesimo, come poi nel monachismo, quella dottrina ascetica, che fa consistere il primo dovere della vita religiosa, nel sapersi allontanare dalla donna e liberare dalla passion dell'amore, nel riuscire ad esimersi da ogni desiderio dei sensi, in cui è l'impedimento maggiore e più formidabile alla salute spirituale.

Ê un'opera questa di gran peso, e che, malgrado la buona volontà, non sempre riesce. Il Mahabharata ch'è l'immediato riflesso della vita bramanica antica, non solo ci racconta come l'appassionata Savitri riuscisse a far resuscitare dai morti l'amato bramano, destinato a una fine precoce; ma descrive, coi vividi colori dell'instancabile immaginazione, in quali guise una incomparabile etèra riuscì a sedurre l'ingenuo Risiasringa, il più virtuoso dei giovani eremiti educati all'ascesi; e ci diverte narrando come Ciavana, vecchissimo asceta, reso immobile, e coperto di edera, dalla lunghissima estasi contemplativa, abbandonasse di subito l'ascesi per isposare la capricciosa Sucania, unica figlia del re, dalle splendide ciglia, riottenendo per l'amore, come Fausto, la giovinezza.

E quindi non fa meraviglia che il Budda poi, rigettando l'ascesi bramanica, come inutile a raggiungere la salute dell'anima, e facendo consistere invece la redenzione suprema nell'intimo distacco del cuore da ogni desiderio di cose terrene, tuttavia ritornasse a confermare, che il primo atto di separazione doveva esser quello relativo al desiderio e alla deleteria influenza della donna sulla vita morale.

Il poeta Asvagosa che, verso i tempi delle origini cristiane, sulla vita del Budda compose un elaborato poema, dedica appunto più d'uno dei suoi canti e s'indugia a mostrare come il grande iniziatore prima adempisse in sè medesimo questa opera di libertà. E poeticamente descrive il distacco del Solitario, non soltanto dalle fallaci seduzioni delle etère, di cui l'India pare fosse ben popolata, ma perfino dall'unico amore della regina sua sposa, abbandonata sola fra il pianto nell'avito palazzo, come Didone lo fu dal guerriero fuggiasco e sospinto dai fati a fondare un impero.

***

Nel corso della sua gloriosa missione, il Budda poi avvicinò la donna, e a lei pure annunziò il messaggio di redenzione. Ma quale distanza, però, dal suo rigido atteggiamento a quello di Socrate; di Socrate, il quale, ci narra Senofonte piacevolmente, va con gli amici, incitato da curiosità e cortesia, per visitare la celebre etèra Teodota e con essa, ignara di logica, ragiona sul miglior modo e più utile di lusingare ed allettare gli uomini. Ed ella intanto spensierata parla e risponde come a caso e sorride, mentre, nello splendore della sua bellezza, posa innanzi a un pittore.

Appressandoci ai Greci, noi subito ci accorgiamo di

entrare in un mondo più consentaneo; in quel classico mondo, per cui l'arte è supremo valore, e la bellezza, dovunque si manifesti, ne è l'espressione che in sè contiene implicita la ragion d'essere della bontà; in quel mondo in cui tutte le passioni e i sentimenti umani, fra essi l'amore, andavano allora prendendo con i poeti drammatici, da Euripide ad Aristofane, quelle libere forme letterarie, che poi furono vanto eziandio delle arti belle e degli scrittori di romanzi e di liriche.

Da secoli il concetto dell'amore era riuscito, fra i Greci, a formare, in persona di Afrodite, l'individualità che non aveva potuto assumere nelle figurazioni religiose dei popoli orientali. Da secoli era stato esaltato il poter dell'amore, sino a farne principio della stessa civiltà greca, in una gloria creata su dal dolore e dalla morte; chè la fatale bellezza di Elena così aveva deciso il destino asiatico e ellenico. Però, nondimeno, Omero erasi mantenuto molto parco di parole e d'immagini nel trattare l'amore, fior della vita nascosto, germogliante nella divina penombra del talamo; e i sentimenti squisiti di Andromaca e di Nausicaa erano stati meno descritti od osservati, che quelli di Elena.

Al contrario, però, non aveva disdegnato il grande poeta di adoperare le forme solenni dell'epica, per narrare piacevolmente e a lungo le amorose disavventure, in cui un medesimo fato coinvolgeva a un tempo nella rete, con la bella Afrodite e con Ares, anche Efesto, l'inclito zoppo e non felice marito. Questa duplice idea dell'amore, passione eroica o invece piacere volgare, così distinta nei poemi omerici, si conservò in tutta la seguente letteratura classica e le dette il carattere speciale, secondo cui conviene a noi di giudicarla.

Nell'una forma e nell'altra, l'amore fu oggetto facilmente della poesia greca e romana. La commedia e la

satira presero a trarre materia di divertimento da quel che di risibile o di sprezzabile v'era nell'affettuosa passione, ridotta a un egoistico sbramarsi dei sensi: e nulla parve degno di rispetto o fu mai sacro per la fantasia e la parola ardita dei nuovi poeti. Prima che Menandro e Terenzio venissero a portare sulla scena, con un po' di riguardo per gli adulti, nonchè per i fanciulli, le libere vicende del piacere coniugale fra gli uomini, Aristofane e Plauto di già avevano esposto alle risa del popolo ateniese e romano i miti che accennavano all'immoralità degli dei.

Vi era dunque a sperare, con una sì volgare concezion dell'amore, che riuscisse la poesia tragica e lirica ad esprimerne quindi il profondo contenuto morale e l'alta virtù di eroismo? I mirabili esempi di Omero non ebbero purtroppo fra i poeti, i quali dopo di lui rappresentaron l'amore, come passione dell'anima, quello svolgimento che aveva ottenuto, a riscontro, il lato comico. Nel descrivere l'amore, sono i tragici quasi più riservati di Omero; e noi vorremmo che Sofocle avesse anche meno parole, per ritrarre nell'*Edipo Re* quello che per il fato può essere, nell'orribile mistero della vita, l'amore. Se Alcesti, se Fedra in Euripide, accennano a rappresentare la passione amorosa in forma d'arte, quale riflesso di profondi sensi e qual problema morale, esse però rimangono figure solitarie nella letteratura dei Greci; e attenderanno secoli, innanzi di vedere e riconoscere nella virgiliana Didone forse l'unica personalità, in cui l'anima loro potè trasfondersi e integrarsi.

Da Archiloco a Giovenale, da Anacreonte e Marziale, l'Elena di Omero restò pur sempre l'immagine tipicamente espressiva dell'idea che i classici ebbero ed esteticamente accarezzarono della donna, come elemento di vita sociale. L'amore nell'arte poetica fu preferibilmente o quasi

sempre inteso e presentato quale una gioia piacevole dei sensi, o tutt'al più come fervida passion giovanile, più capace di indurre a sopportare l'incostanza, gl'inganni, le astuzie dell'amata, che di farne comprendere l'intima virtù ed esaltare la mutua dedizione dell'anima. Non altrimenti parvero i capricci di Lesbia degni a Catullo dei suoi finissimi carmi; non altrimenti il fallace affetto di Delia inspirò la squisita eleganza delle elegie di Tibullo.

S'intende bene, che tale idea dell'amore era l'ovvio resultato del concetto che della donna ebbero Greci e Romani; e risentiva parecchio dell'antico pregiudizio orientale, babilonese e indiano. Certo, la donna nel pensiero greco non fu stimata più oltre un valor negativo ed un potere del male; ma partecipe invece del carattere razionale dell'uomo e in possesso di un'ugual facoltà di bene e di male. Ciò nondimeno, la civiltà classica, che in minor pregio tenne i valori del sentimento, a confronto di quelli razionali, continuò pur sempre a reputare la donna come inferiore all'uomo, per grado di natura; e, in conseguenza, vide nell'amore una passione men degna dell'uomo che tende a raggiungere la sua perfezione morale.

Conseguita la piena libertà dello spirito, il filosofo, nell'idea degli antichi, deve mostrarsi ed essere intangibile alle deprimenti influenze dell'amore femminile. Perciò gli affetti amorosi sono rappresentati, nell'arte dei poeti, come impuri più o meno e situati fuor dei confini della moralità razionale; non da Ovidio soltanto, ma da Orazio che vorrebbe pur essere un savio, ma da Properzio che ambisce di far notare la sua elevata coltura. Le loro amanti, se anche mogli legittime... del prossimo, han sentimento ed esprimono solitamente idee degne di Frine o di Aspasia. Sono belle, più o meno, ma tutte sono ingannevoli; e quindi ne paga le pene il poeta, appresso il marito.

Eppure l'idea del valore morale della passione non mancava nella civiltà classica; e ne fanno testimonianza le iscrizioni funerarie pagane, che documentano l'alta virtù dell'amor femminile, in parole che poi saranno ovvie nella letteratura cristiana. Ma facilmente gl'intimi affetti del talamo si scambiavano allora con l'amore famigliare e civile, sancito dalla legge e perciò troppo timido a mostrarsi nella sua verità, e non degno di inspirare un poeta.

Pensiamo che Teocrito medesimo, il più nobile ed eletto fra i classici erotici, parve di non sentire o non avvertì la moralità dell'amore. Un altro popolo, invece, doveva comprendere il carattere propriamente etico della passione amorosa e ravvivare, in nuove forme d'arte, la poesia lirica e drammatica: gli Ebrei nella bibbia.

Beninteso, la bibbia riesprime la vecchia idea che la donna sia per indole un potere maligno, original principio di corruzione sociale e del male morale. Il serpente sedusse nel primo tempo la donna, e con essa andò in perdizione il genere umano. I moralisti ebrei han confermato la verità di una così tragica fine in cui s'è risoluto, per la bibbia, l'idillio della creazione cosmica. A causa della donna, dice l'uno di essi, la morte entrò nel mondo. E un altro, l'Ecclesiaste, afferma esser la donna una vivente menzogna, dai cui lacci difficilmente l'uomo potrà scampare, non per la sua virtù, ma per grazia di Dio. La potenza corruttrice della donna è infatti nella bibbia dimostrata copiosamente e per via di tante figure di seduttrici consapevoli, come Dalila, Ester, Giuditta, o inconsapevoli, come Betsabea, Tamar, Susanna, le une e le altre capaci di commettere o far commettere gli atti i più sanguinosi.

Siamo con ciò ad un passo dall'ascesi bramanica e stoica, per concludere che dunque non vi è miglior saggezza per l'uomo, se non quella di astrarsi e liberarsi dal desiderio della voluttà. Siamo vicini al pregiudizio classico, nulla di meglio esservi se non cercar nell'amore il godimento sensibile e la gioia della vita. E l'Ecclesiaste sembra non avere nè esprimer altra idea; però, son mere apparenze.

Chè appunto, nel concetto degli Ebrei, l'amore non è un passatempo o un piacevole episodio della vita, ma un formidabile potere cosmico, che investe di sè tutto l'uomo e ne decide in vita e in morte il destino. Non si sfugge con l'ascesi, nè con la filosofia, se viver vogliamo la vita, alla fatal necessità di amare e di subire le dolci catene con cui ci allaccia la grande nemica. Bisogna agire da forti, perchè l'incombente pericolo non sia per noi di rovina, ma principio di redenzione. Occorre cercar nell'amore, naturalmente in sè immorale, la ragione spirituale della bontà e della felicità nostra.

Da questa concezione dell'amore, come potenza dinamica del bene e del male, presente e attuosa nel cosmo, occulta nondimeno e incomprensibile, deriva quel carattere drammatico particolare delle donne bibliche, che le rende fin oggi capaci di esprimer sulle scene la passione come noi la intendiamo, e come la rappresentò pur ieri Oscar Wilde, disponendo a confronto con l'austera figura del Battista il lussurioso fascino di Salomè. Anche la bibbia situa i suoi personaggi in un leggiadro mondo naturale, che non sembra diverso da quello dei poeti indiani. Rebecca alla fontana, premurosa verso l'ospite ignoto; la profetessa Debora, all'ombra della quercia fatidica; Ruth, la spigolatrice nei campi di Boaz. Ma la scena idilliaca diviene profondamente tragica, sì tosto che la presenza della donna amata, non tanto sveglia

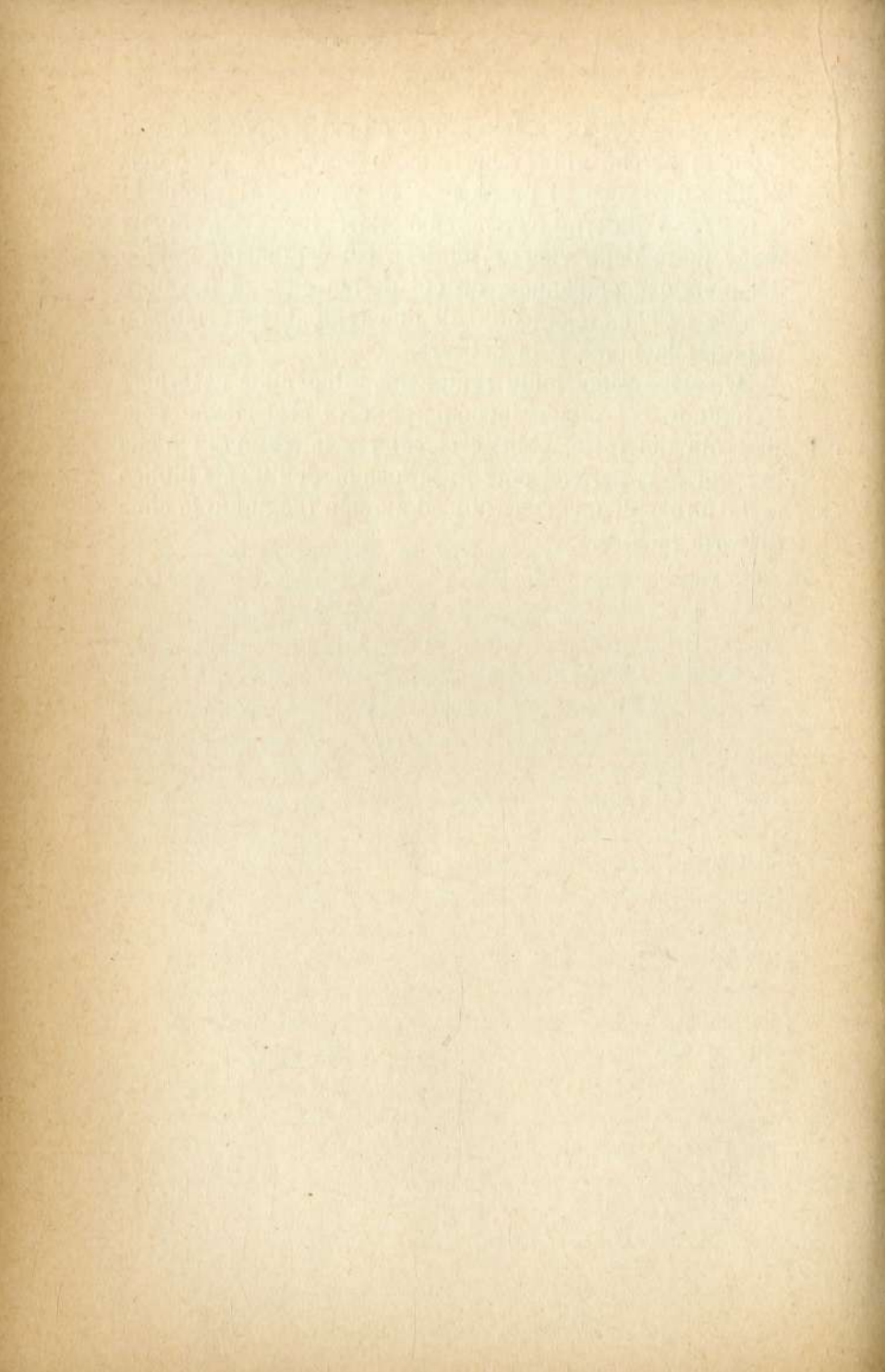
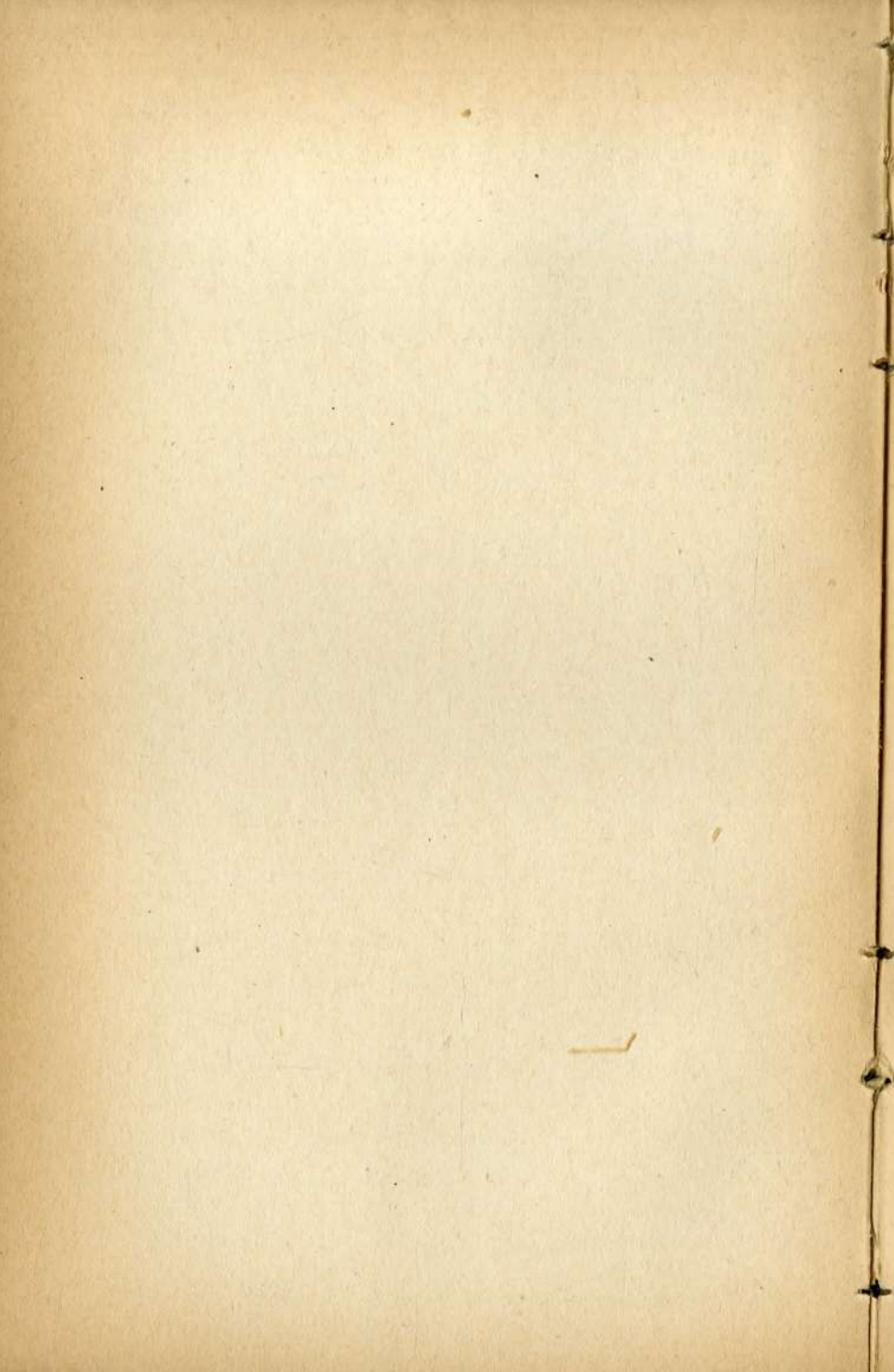
le dolci emozioni del cuore, quanto suscita le tempeste dell'anima.

E però, l'amore non è, tra gli Ebrei, l'abbandono di sè all'insuperabil destino, qual si descrive dai poeti indiani; non è, come tra i classici, quella volontà di cogliere il fior della vita, innanzi che appassisca: è bensì una lotta fatale, combattuta nel bene o nel male, con alternativa incertissima di vita e di morte. La vittoria arride talvolta; così Giuseppe sfugge alla seduttrice, e diventa il più gran savio dell'Egitto. Più frequente è, però, la sconfitta; e le scritture sacre abbondano di esempi. Ma in ogni caso, l'uomo, tratto e incitato a seguire la passione fatale, ha da proporsi di agire confortato dalla fede, che nella profondità del sentimento è implicito un valore di bontà e moralità, costituente l'unica verità dell'amore, degna d'esser vissuta e poeticamente rievocata.

In conseguenza, non v'è per i poeti ebrei, come nè per i savi, alcun amore che meriti di essere cantato, se non in unità con l'ideale etico. Anzi, non v'è amore profondamente subìto, che ad un tempo non sia verità, non contenga una qualche ragione morale, che persiste e trionfa al di sopra di ogni fatto immorale. Talchè da un lato la bibbia consacra mirabili carmi ad esaltare il carattere morale d'ogni amore vero e profondo di donna, compagna inseparabile, angelo tutelare, eroina di fede e sacrifizio; dall'altro, ci presenta la sublime figura di Gesù, il quale, ben lontano dal ricusare l'omaggio della pia penitente che vive, come visse, per l'amore, se ne compiace e le annunzia, corrispondendo all'affetto, la redenzione dell'anima.

Questo carattere appunto di esaltazione dell'amore, quale espressione suprema della vita e del senso morale, la bibbia ha specialmente voluto rappresentare nel *Cantico dei Cantici,* il poemetto lirico-drammatico che l'ammirazione dei secoli, non mai smentita sin oggi, collocò

fra i capolavori della letteratura d'ogni tempo. E ben a ragione; perchè noi cercheremmo indarno, fra i poeti dell'India, un senso di passione e di verità così profondo e reale; e indarno cercheremmo, fra i classici, quella felice unità della visione idilliaca col sentimento tragico del mondo e dell'anima, da cui deriva e sorge il valore morale dell'amore, identità di due ragioni che sembrano opporsi: la bontà e la bellezza.

Dispiace forse tanta semplicità e ingenuità di forma? È tutt'uno col pregio incomparabile di così elevato sentire. Ma del resto, ebbene si compia la realtà di ciò che per noi è la perfetta poesia: la fusione dell'ideale biblico nelle forme di un Teocrito; ed avremo raggiunto le cime dell'arte poetica.

L'ECCLESIASTE

I.

Un gran signore ebreo, buon credente e gaudente perfetto, aristocratico per atavismo e raffinato vie più dall'educazione; un uomo a cui non mancò la voglia di godere sensibilmente la vita, nè la ricchezza per conseguire ogn'intento; pacato e riflessivo esteriormente, tutto ardore di passione nell'animo; che, per vuotare la coppa della felicità, non esitò a seguire con sapiente cautela quelle che soglion dirsi le vie del peccato; una specie singolare di poeta filosofo, che ignorò tuttavia l'arte poetica, come del pari il metodo dialettico; quasi un artista della vita, che spregiò la letteratura: quest'uomo, alla fine, sentendo esaurita in sè stesso la vita cosmica, all'impulso arcano e potente di dire agli uomini l'unica, prima ed ultima, verità delle cose, butta giù qualche pagina, in cui riassume le sparse impressioni di una lunga esperienza, segna le riflessioni provenienti dal fondo del suo spirito pieno di cose vissute. E che dice?

Che la vita è senza valore, e non merita d'esser vissuta; che l'universo è creazione misteriosa di Dio, sapientissimo, beatissimo in sè, al di sopra dei cieli; ma che per l'uomo, incluso nel flusso perenne e irreversibile del tutto, non v'è quasi libertà, non sapienza, non felicità; che tutti siamo in preda a un desiderio insaziabile, ma un tragico destino ci vieta di sodisfarlo; che le nostre anime tendono a essere immortali, ma la nostra

sorte non è diversa, morendo, da quella dei bruti; che il solo vero scopo dell'umana esistenza si è quello di godere i piaceri immediati del senso e dello spirito, largiti dal denaro, compresi dal pensiero, nell'amore, tra i conviti, con le belle, gli amici, peccando, ma non troppo, e sperando nel perdono di Dio; che, tuttavia, noi siamo così sciagurati, da non preoccuparci di cogliere neanco le rose che offre al mattino la vita, nè sappiamo fruire delle gioie che Dio ci rende accessibili e ci presenta, come a portata di mano: e si muore finalmente, e così è tutto finito.

E questo è l'Ecclesiaste; questo è il libro che abbiamo davanti.

È già cosa assai strana, per sè stessa, e da far meraviglia. Ma che dire, vedendo un tal uomo annoverato tra i profeti, ed un tal libro accolto fra le opere divinamente inspirate, a far parte della bibbia, dove fu tramandato fino a noi, e noi possiamo leggerlo e gustarlo?

Nulla accade senza motivo. L'Ecclesiaste certamente dovè essere accettato fra le sacre scritture, quando parve rispecchiare un qualche aspetto delle idee religiose e morali, sul fondamento di cui si costruiva la letteratura officiale del giudaismo. Però dopo, verso i tempi di Cristo, allorchè si trattò di redigere definitivamente la raccolta dei libri sacri, a fondamento della religione nazionale, l'Ecclesiaste a molti sembrò ben poco edificante, nell'esporre il suo modo d'intendere i principii della vita morale. E nelle scuole dei dottori ebrei vi fu chi propose di toglierlo, come opera contaminata ed assai scandalosa, dal volume della bibbia.

Furono vani tentativi. Più d'ogni argomento prevalse la persuasione pubblica, che il libro fosse opera del re Salomone, la cui divina sapienza, necessariamente conforme ai più puri dettami della fede, era d'altronde stata

garantita dalla bibbia medesima, e non poteva essere menomamente posta in dubbio. Perciò, si concludeva, affermazioni immorali o irreligiose nell' Ecclesiaste non vi potevano essere; e, se qualche interprete osava rilevarle per tali, lo faceva a suo rischio e pericolo.

Inscritto perciò nella bibbia definitivamente, l' Ecclesiaste fu pure accettato dal cristianesimo dei primi secoli; e non fu altrimenti questione, se non d' intenderlo e spiegarlo in guisa che l'autore, cioè Salomone, non fosse messo in causa e fatto responsabile delle opinioni, qua e là espresse od accennate, urtanti con i principii tradizionali della Chiesa. La difficoltà di riuscirvi non era lieve; non era così grave però, da non potere agilmente venir superata o girata dagli interpreti, abituati a trasformare, a norma di criteri reconditi e sottili, il senso della bibbia, ed abili nel farlo con disinvoltura, quasi con una ingenua semplicità. Le più crude osservazioni del libro, di buono o di malgrado, si doverono armonizzare con la teologia, e, nei casi un po' troppo stridenti, furono date come citazioni di avverse dottrine, che l'autore riferiva allo scopo di poi condannarle.

Questa interpretazione durò, finchè la Chiesa potè mantenere il suo predominio sopra la scienza biblica. Ma appena fu possibile, dalla seconda metà del settecento in poi, applicare alla bibbia i criteri umanistici di libera indagine, subito risultò che le espressioni dell' Ecclesiaste, già reputate immorali o in contrasto con la fede ecclesiastica, non erano punto opinioni altrui riferite per disapprovarle, ma facevano parte integrante del pensiero dell'autore, e in conseguenza dovevano spiegarsi cominciando dall'attribuirgliene tutta la responsabilità.

Era dunque ammissibile che nella sacra scrittura, documento del puro ideale religioso, ebraico e cristiano, si trovassero pagine, a confronto e in urto con le altre,

macchiate di empietà? Per i critici, questa rimase una questione d'ordine affatto secondario. Il problema innanzi tutto da risolvere, parve quello delle presunte contradizioni interne delle idee, che sembrarono tanto più strane, perchè raccolte in un sì breve scritto. Come spiegarle? Possibile, che l'autore, chiunque mai fosse, liberamente si compiacesse di esporre opinioni volta a volta contradicentisi, perfino sui medesimi argomenti?

Perciò l'Herder, l'insigne romantico e critico estetico, aveva affacciata l'ipotesi, che il libro dell'Ecclesiaste fosse non già una semplice dimostrazione, bensì un dialogo fra maestro e discepolo, in cui si ponevano a fronte, e perciò in contradizione dialettica, a vicenda la vera sapienza e la falsa, lo spirito di religiosità e la tendenza al piacere, per concluderne che nella dottrina religiosa e morale è però la salute dell'anima.

Questa supposizione, tuttavia, ebbe poca o punta fortuna; perchè troppo risentiva dell'equivoco fondamentale, in cui erano rimasti coinvolti i vecchi espositori. Non v'era traccia nel libro di un'opposizione dialogica di opinioni varie, personalmente discordanti. E i critici invece pensarono, che bisognava accettare lo scritto qual era, e risolverne le eventuali contradizioni ammettendo, come al solito, che fosse composizione d'autori e redattori diversi.

Fu la tesi che gli studiosi della bibbia, durante il secolo decimonono, adottarono e finirono per preferire. Il criterio, adoperato già più o meno con giustezza e fortuna, per chiarire consimili problemi di composizione e d'origine, riflettenti anche altri libri sacri, fu applicato all'Ecclesiaste, e si cercò e si volle definire quali e quante potessero essere le fonti, si disse, cioè gli autori primi, e le redazioni, cioè le successive edizioni, attraverso cui finalmente l'opera, entrata a far parte delle scritture, era

giunta, nel suo presente stato di pensiero e di stile, fino a noi.

La mano d'autori diversi fu ad esempio riconosciuta ogni volta che l'uno si dà l'appellativo o nome di Ecclesiaste (*Predicatore*); o presume invece di essere non altri che il re Salomone; o più semplicemente si contenta di apparire un moralista qualsiasi, distinto da questo e da quello. Parve la varietà degli scrittori risultare dal fatto, che qua e là differenti concezioni della vita tradivano come la presenza di altrettanti stati d'animo, individualmente distinti, personalmente separati. E si pervenne a presumere di così spiegare l'origine e composizione del libro, affermando ch'era l'opera di quattro o cinque autori, raccolta e fusa quindi per mano di più redattori.

Ora, noi non neghiamo che l'indagine, diretta a ricercare, nella bibbia, mista e confusa l'opera qua e là di più scrittori, sì da potere distinguere in uno stesso libro la coesistenza di scritti separati in origine, dovuti anche a persone ed età differenti, abbia servito spesso a chiarire, se non a risolvere, intricati problemi concernenti la storia letteraria delle sacre scritture. Ma dobbiamo riconoscere che dai dotti non sempre un tal criterio fu ben applicato, e specialmente all' Ecclesiaste. Ne siamo persuasi osservando, in particolare, che cosa sono e in che propriamente consistono le tanto rilevate contradizioni, che starebbero a provare la presenza di scrittori diversi. Nonchè documento di più autori distinti, quelle varie opinioni o affermazioni, in sè considerate od in rapporto col rimanente contesto, si dimostrano invece non essere che i differenti aspetti e le forme in cui, volta a volta, si offrono all'autore il cosmo e la vita. In tutto il libro, perciò, vi può essere, v'è certamente, disarmonia, proveniente da ciò che lo scrittore è troppo dominato dalle immediate impressioni che si affretta ad espri-

mer via via; ma non vi è, però, contradizione reale. Anzi non è difficile trovar logicamente il filo di pensiero, che intimamente collega l'una con l'altra le idee manchevoli o disparate. Per rimanerne convinti, basta prenderne un po' conoscenza, basta riassumerne il contenuto.

Incomincia enunziando il principio, che dà il tono ed è come il motivo fondamentale del libro, di cui pure formerà la conclusione, cioè l'affermazione solenne della « infinita vanità del tutto ». L'Ecclesiaste vuol essere una specie di pubblico oratore, rivolto a dire agli uomini la grande parola, con la più alta autorità possibile; e però si presenta in figura di Salomone, il più sapiente e glorioso dei re d'Israele. Egli ha scoperto, attraverso una varia liberissima esperienza, che, contro la predominante illusione degli uomini, il mondo e la vita non hanno quasi affatto valore, sono come parvenze di nebbia entro cui fa difetto ogni salda e verace realtà.

Ed infatti il giudizio di realtà, che in sostanza è un giudizio di valore, ha da poggiare sopra il fondamento della coscienza morale, in quanto essa perviene ad attuare nella vita la sua inestinguibile aspirazione verso la sapienza e la felicità, che vicendevolmente è potenza creatrice di sempre nuove forme dell'essere cosmico, è perfetto godimento del creato. Ma invece, nel raggiungimento di quest'ultimo fine, l'uomo è perennemente destinato a fallire. Perchè, vie più si affanna e si dà pena per approfondire la vita razionale e sensibile, e più ne apprende il vuoto e ne comprende il dolore.

Che cosa è il mondo, che cosa veramente dimostrasi, non alla superficiale illusione dei volghi, ma bensì all'osservazione profonda del savio? Non altro che un suc-

cedersi continuo degli stessi accadimenti naturali, d'anno in anno, e un ripetersi dei medesimi ricorsi della storia, di secolo in secolo. L'occhio volgare guarda e negli eventi attende o trova una qualsiasi novità e realtà dinamica di fatti e di pensiero; il savio però sa che nulla è nuovo nella eterna vicenda degli esseri e che soltanto pare novità ciò che accadde in altro secolo e riaccade oggi che fu dimenticato. Tale la grande illusione umana; questa la vanità universale (I, 1-11).

La suprema dolorosa verità dell'essenza di ogni cosa fu raggiunta dall'Ecclesiaste al termine d'una perfetta esperienza vitale, e a prezzo di diuturne riflessioni sul mondo e sull'uomo. Egli ebbe, infatti, da Dio l'intimo impulso al conoscere e ad ottener la sapienza; anzi, ei può dire che, a paragone d'ogni altro, penetrò nella scienza profonda dell'essere. Ma dovè finalmente riconoscere, che la sapienza medesima, in cui più ebbe fiducia, non produsse nell'animo suo, se non una più viva coscienza della vanità delle cose, e del dolore che si scopre e sentesi vie più acuto, approfondendo la natura e la storia (I, 12-18).

Eppure l'Ecclesiaste aveva inteso, non a vagamente sapere, per mera curiosità, ma sì ad attuare, per la sapienza, quelli che sono o sembrano i reali valori della vita, e secondo il giudizio dei savi e secondo l'opinione degli stolti. Egli aveva cercato di integrare e sublimare la gioia del godere spirituale, in armonia con quella del piacere sensibile, che la sua ricchezza e la social dignità, del pari, erano pronte a sodisfare. Fu, la sua, una molteplice esperienza di gaudente e di savio nella vita; alla quale pur ripensando, è costretto a ripetere che tutto è vanità, e che la poca gioia realmente vissuta non vale affatto le pene e gli affanni durati a ottenerla (II, 1-11).

Vana la scienza e vano il piacere; la scienza del sa-

vio, sì come la stoltezza del volgo. L'una e l'altra hanno dunque lo stesso valore? No, certo. La sapienza è pur sempre luce e guida nel cammin della vita. Solamente, essa fallisce al sommo fine, per cui tendiamo a raggiungerla, quello cioè di comprendere l'essenza delle cose, dominare le forze naturali, carpire all'essere universale il segreto di una vita immortale e beata. Tutti coglie la morte, il sapiente muore come lo stolto; l'uno e l'altro, dimenticati in maggior o minor lasso di tempo, ugualmente periscono: tutti quanti soggetti a un destino, contro cui val poco o nulla il sapere e il potere degli uomini. Ogni azione è infirmata da una penosa incertezza del futuro e da una vie più cruda certezza della morte. Poichè nella natura e nella storia tutto avviene a beneplacito di Dio, il solo ch'è in possesso di quella sapienza e potenza, a cui l'uomo indarno s'illude e tenta di giammai pervenire. Per lo che, il meglio è di apprendere gli immediati piaceri che offre la vita, accettabili solo per grazia e provvidenza divina (II, 12-26).

Qnesta, infatti, la verità: che nel decorso degli eventi umani tutto, o quasi, si compie in istanti destinati, che l'uomo non ha punto libertà nè potere di mutare in suo vantaggio. Ogni accadimento è fissato. Non rimane che prendere la vita com'è, godersi i pochi piaceri a portata di mano, largiti da Dio (III, 1-15).

Vi è chi, per risolvere l'arduo problema, pensa ad una sopravvivenza umana di là dalla morte, e va teorizzando intorno ad una immortalità personale, ad un futuro stato di sanzione — di là dalla vita — del bene e del male da parte di Dio, che così ricompensi o punisca, a seconda, le buone azioni o malvagie, dal savio o dallo stolto commesse vivendo. Ma il vero è che, se pure nel mistero della sua provvidenza Dio giudica e pertanto premia o castiga ogni buona o mala opera umana, in

ogni caso, di una sopravvivenza e sanzione di là dalla tomba non è da parlare. Come gli animali, anche l'uomo vive solo la vita presente; come i bruti, anch'esso perisce interamente morendo, per quanto gli uomini possano serbarne memoria. Godiamo il poco di felicità, concessa da Dio, non presumiamo oltre di chiarire l'insolubile enigma (III, 16-22).

Ecco i principii onde muove l'autore ad esprimere le sue sparse riflessioni circa la vita e l'uomo. Triste spettacolo, il vedere oppressi dai prepotenti i deboli; tale da desiderare di non esser mai nati. L'invidia è il movente segreto di tante azioni umane. Lavorare; contentarsi di poco. Stolto chi si affanna e patisce per arricchire. Fra tanti malvagi, disgrazia esser soli; procurarsi un amico fidato (IV).

Temere Dio; i voti fatti, adempirli. Vi sono degl'ingiusti, ma anche un giudice che li sorveglia. L'uno accumula ricchezze, senza trarne più vantaggio di chi possiede poco. Quegli ammassa per i figliuoli, i quali restano poi, per mala vicenda, delusi. Perciò, godersi la vita; non preoccuparsi d'altro (V).

Quanti casi strazianti e lacrimevoli: Dio largisce ricchezze a taluno; poi d'un tratto ne dispone altrimenti, e gli estranei se le godono. Ha tal altro numerosa famiglia, da poter essere felicissimo; eppure vive e muore infelice, e va fino privato di sepolcro. Meglio, meglio non essere nati. Un destino inesorabile vieta di poter menomamente disporre del futuro a proprio vantaggio (VI).

Seguiamo le abitudini dei savi; vale quanto esser ricchi. Godiamo la vita. L'esser giusti non salva dal malanno: a che presumer d'essere giusti alla perfezione? Cediamo un po' alla follia; nessuno è impeccabile: e fidiamo nel perdono di Dio. Non pretendere a sapienza perfetta; è irraggiungibile. Quello che più colpisce, in

chi esperimenta la vita, è l'intima insanabile potenza corruttrice della donna, quasi malo destino da Dio predisposto per gli uomini. È possibile trovare un uomo savio; non una donna (VII).

La sapienza ingentilisce. Lealtà nelle corti dei re; serenità nei pericoli. La sapienza insegna ad agire nel momento opportuno; ma il futuro si ignora, e perciò anche il savio fallisce sovente allo scopo. Quale enigma morale, quello d'uomini in gran dignità, malvagi fino alla morte, e tuttavia fin dopo morti onorati e lodati. Non sarebbe meglio che Dio punisse prontamente i malvagi, poichè egli è infallibile giudice del bene e del male? Non si vedrebbero i giusti soffrire e gli empi godersela. Diamoci dunque bel tempo; tutto è mistero incomprensibile (VIII).

Buoni e cattivi, siam tutti coinvolti in un destino. Non vi è nella vita sanzione visibile del bene e del male; e perciò, così facilmente l'uomo è rotto a mal fare. E tuttavia la vita la più disgraziata è sempre meglio della morte, che è la fine di tutto. Godiamoci i beni concessi da Dio, sopratutto le gioie dell'amor della donna; e affrettiamoci a godere, perchè la morte sovrasta. Fra le ante ingiustizie: l'ingratitudine verso i sapienti, dopo averli sfruttati. Non la giustizia e il merito, ma il caso e l'interesse decidono dell'esaltazione in dignità e potenza; eppure, la sapienza è una vera forza civile. Quale disgrazia un re stolto, fra cortigiani inetti e crapuloni; un re savio, con savi ministri, è una fortuna. Non parlar male del re, o dei potenti: i delatori son là dove meno ti aspetti (IX-X).

Saper prevedere i malanni; con tutto ciò, nelle cose è un'intima fatalità, per cui non siamo salvi dalla sciagura, mai. Tutto opera Dio nel mistero; rassegnarsi, godere. È una verità trita, ma vale sopratutto pei giovani.

Segua il giovane le sue inclinazioni; ma pensando, da savio, all'immancabile giudizio di Dio. La vita è breve; presto alla gioventù spensierata succede la ingrata vecchiaia, con gli acciacchi e l'esaurimento delle forze vitali; finchè la morte accade, e lo spirito ritorna a Dio, principio ed origine sua, e torna l'uomo in polvere alla terra onde prima è venuto (XI-XII, 1-7).

Così termina il libro, suggellato dalla ripetuta sentenza della vanità d'ogni cosa (XII, 8). Seguono versi allusivi alla sapienza dell'autore, accenni intorno ai savi, finalmente l'esortazione a osservare i precetti di Dio, giudice d'ogni azione, buona o cattiva che sia, palese od occulta.

II.

Innanzi tutto, una questione: l'Ecclesiaste è in prosa o in versi? La tradizione biblica lo dà come prosa; ma ciò non pregiudica nulla, perchè ugualmente in prosa ridusse anche i carmi armoniosi e possenti dei profeti. Tuttavia molti critici stimano che sia realmente in prosa, e che così convenga di tradurlo e di leggerlo. Il Renan, che di questo libro, tanto affine al suo gusto e al suo genio, pubblicò, dopo il Voltaire, una versione francese di finezza e di grazia incomparabile, credette pure, con altri espositori moderni, che si trattasse di un'opera prosastica, però intercalata qua e là di passi poetici.

Noi reputiamo, invece, che sia stata primieramente tutta composta in versi. Ciò risulta senz'altro da più d'una pagina, a chi legga l'ebraico originale col senso del ritmo a cui siamo educati dalla critica scientifica. Ma come poi distinguere e disporre i versi da sè, e definire dove principia o finisce la prosa? La versione del Renan

è cosiffatta, precisamente in prosa e in versi; quanto mai venusta e attraente. Ma non è una versione, è una parafrasi. È la trasformazione in istile moderno, di colorito anzi parigino, di uno scritto antico e di tempra affatto diversa. La tristezza dolorosa del savio diventa la piacevole malinconia di un esteta. Non è più l'Ecclesiaste; è il Renan.

In verità, nel libro non v'è distinzione precisa tra poesia e prosa, perchè è tutto in versi che non sono poesia. Esso appartiene a quel genere d'insegnamento morale, in forma di proverbi, sentenze, parabole, che gli scrittori ebrei, come i Babilonesi, gli Egizi, gl'Indiani, solevano redigere in versi, in istrofe contenenti più che altro ognuna la sua riflessione, raramente fra loro collegate e svolte sì da produrre la forma di quella che fu l'elegia morale dei Greci. Quelli che tradussero in prosa l'Ecclesiaste non hanno posto mente, che il libro medesimo accenna in sulla fine d'essere stato redatto in versi parabolici, e si sono attenuti al principio di fatto, che il libro non contiene lirismo. Ma ne è privo sovente anche il libro dei Proverbi, tutto in versi, e reputato e dato come pretta poesia dai redattori stessi della bibbia.

Se nel libro dell'Ecclesiaste realmente difetta la lirica, e il ritmo stesso ha un pedestre andamento prosaico, ciò dipende dal fatto che l'autore, chiunque sia, non s'è preoccupato d'armonia, nè d'immagini poetiche, ma soltanto di esprimersi nel modo e ritmo solito dei poeti didattici. Non è un letterato, nè punto pretende apparir tale; egli vuole soltanto riflettere per sè, per i lettori, intorno al suo profondo stato d'animo e alla crisi angosciosa del suo spirito. E scrive in versi; non in quel ritmo preciso, che possiamo osservare nei Salmi, nei Profeti od in Giobbe, e quale alcuni critici han creduto di dovervi per forza trovare; ma con quel fare libero,

ingenuo, che non presume, e in cui la prosodia del poetare ebraico assai facilmente consentiva.

Ciò premesso, l'unicità d'autore, a chi sappia leggere il libro come il testo richiede, risulta evidente. Beninteso, vi può essere, v'è qualche glossa o nota, dal margine inserita bene o male in corpo di pagina. Vi può essere qualche citazione, come la descrizione, su la fine, degl'inconvenienti che reca il sopraggiungere della vecchiezza, e che pare una canzone popolare riferita e adattata. Vi è facilmente qua e là trasposizione di versi, che interrompono o turbano il contesto. Tutto ciò non riesce, per sè, che a confermare l'unità d'autore, dimostrata dall'intimo collegamento di idee circolante nell'opera.

Dove son mai le contradizioni? Che nel mondo si manifesta l'opera creatrice e provvidente di Dio, ma tutto accade come se un decorrer fatale di cause esterne riuscisse a togliere all'uomo la libertà, o comunque ne limitasse il potere; che la perfetta sapienza, essendo somma potenza, rimanga privilegio esclusivo di Dio, ed illusione sia e vanità la sapienza dell'uomo, e tuttavia gli porti giovamento e luce per quel tanto di libertà e di potere che in ogni modo ne trae; che la vita intera è un tessuto di vanità, ma che l'uomo deve affrettarsi a godere i piaceri dei sensi e dello spirito, che sono come l'unica realtà del viver umano; che non si vede quaggiù, da parte di Dio, sanzione condegna del bene e del male morale, ma che pure essa è certa ed infallibile e arcanamente si compie nel mondo presente, esclusa ogni teoria d'una vita futura; che dobbiamo temere la donna, come il più grave pericolo frapposto sul cammin della vita, ma pur fruire delle amorose dolcezze, che sulla terra forse sono l'unica felicità; che il savio in fine deve perseguire il piacere fin sulle vie del peccato, là dove gli stolti s'indugiano, ma retto sempre e guidato da mode-

ratrice sapienza: tutte queste non sono contradizioni logiche, di cui si possa far colpa a chi pensò i molteplici aspetti della vita, fra loro sovente in contrasto. Il pensiero filosofico si muove continuamente e naviga così fra gli scogli, ed urta nelle vive antitesi che la realtà, in forme sempre nuove, presenta alla sua limitata capacità concettuale; ed è appunto lo scopo della filosofia, quello di percepirle, di comprenderle, e di risolverle.

Con ciò, dobbiamo tuttavia riconoscere, che nell'Ecclesiaste le antitesi appariscono crude e stridenti, per il fare sentenzioso, slegato, saltuario dell'autore, per il modo assoluto, cioè, con cui è abituato a vederle e a rappresentarle. Ma un cosiffatto metodo assertivo, più che dimostrativo, a cui fanno difetto gl'interni collegamenti di pensiero, propri della dialettica greca, genericamente appartiene agli scrittori biblici; osservasi ovunque più o meno nelle letterature semitiche; e non manca di analogie nella stessa più antica e più semplice filosofia dei Greci, anteriormente a Socrate ed ai sofisti. Basta qui rammentare il vecchio Eraclito, i cui densi e nudi aforismi sembrano avere, per forma e per contenuto, attinenze non dubbie con le pagine dell'Ecclesiaste.

Dunque, inutile d'insistere a trovare e sospettare nel libro l'opera di più scrittori, di uno, ad esempio, a cui piaccia darsi l'appellativo d'Ecclesiaste, d'un altro che immagini d'essere il re Salomone, d'un terzo anonimo, e così via. In ogni caso abbiamo che fare con la stessa persona, col pensiero d'una sola individua coscienza, che volta a volta presentasi in figura del re sapientissimo, o di un predicatore di duri ma irrecusabili veri, o parla dimenticandosi di aver assunto queste superflue prosopopeie.

In tutto il libro, soltanto gli ultimi sei versetti, due dei quali parlano dell'autore in terza persona, lasciando

supporre che l'opera è nota e apprezzatissima, si dimostrano essere stati sovrapposti ed aggiunti ulteriormente, in tempi e circostanze non precisabili. Sono redatti però con lo spirito dell'Ecclesiaste, e non contengono nulla di alieno dal suo modo di pensare. Di essi, qualcuno potrebbe anch'essere stato una volta dimenticato fuori dal precedente contesto, e annotato quindi in fine. Probabilmente son l'opera di un dotto ebreo, quasi contemporaneo dell'autore, a cui piacque così di riempire lo spazio in bianco, lasciato in fondo al volume su cui l'opera venne trascritta.

In nessun caso può essere approvata l'opinione dei critici, secondo i quali l'aggiunta dovè essere fatta dall'ultimo redattore del libro, per temperare almeno, se non per correggere, le affermazioni empie od immorali qua e là disseminate, allorquando fu inserito fra le sacre scritture. Non è possibile ammettere questa supposizione, se non nella doppia evenienza, che l'Ecclesiaste esponga dottrine irreligiose, e tali che paressero già empie quando l'opera fu introdotta nella bibbia. È da concedere tanto? Una questione simile, nel caso, ha molta importanza, e merita di essere bene chiarita. E noi ci proponiamo di metterla in debita luce.

Prima, però, fa d'uopo rispondere a un altro quesito: in che tempo, cioè, l'Ecclesiaste abbia composto il suo libro. Come accennammo, l'autore pare volersi identificare con Salomone, che si presume vissuto circa il mille avanti Cristo, anteriore d'un secolo o due ai poemi d'Omero; e la vecchia tradizione asserì che, infatti, questo libro era una delle opere inserite nella bibbia, scritte di mano del gran re. Basta, però, una semplice spregiudi-

cata lettura, per vedere che Salomone c'entra solo come finzione letteraria dimostrativa, e non è che un mezzo termine romantico, diremmo noi, a cui l'autore, nel corso delle sue riflessioni, non tiene poi troppo.

Veramente, l'origine del libro ha da essere di un sette od ottocent'anni ritardata, dalla presunta età salomonica, in quella dei tempi succeduti all'occupazione dell'Asia per parte di Alessandro e al conseguente predominio ellenico in Palestina, nei secoli terzo e secondo avanti Cristo. In Siria dominavano i re Seleucidi, in Egitto i re Tolomei, contendentisi fra loro a vicenda il dominio sulla gente israelitica. Fu per gli Ebrei e per il giudaismo un periodo d'intensa vita storica, in cui si svolse e compì il sistema ideale del culto monoteista, costituito in Gerusalemme già nella precedente età persiana, da Ciro e Dario in poi.

Una ricca e multiforme produzione letteraria servì allora a dar corpo all'opera della bibbia, iniziata prima di Ciro, al tempo dei profeti, secoli ottavo e settimo. In questa età persiana e greca, il pensiero e le abitudini sociali degli Ebrei, per via di fortunose vicende politiche, riuscirono a subire un cambiamento profondo, che si manifestò soprattutto nella trasformazione alla quale rapidamente andò soggetto il linguaggio, per dato e fatto della mistione e fusione delle pure popolazioni ebree con le affini genti limitrofe, specie con gli Aramei della Mesopotamia. La lingua classica, un tempo parlata e adoperata dai profeti, era ancora nell'uso letterario e nel più eletto costume aristocratico e sacerdotale; ma d'ordinario si parlava già un linguaggio contaminato di modi e forme aramee, che sempre più tendeva e penetrare sin nelle scuole e ad invadere il campo letterario, come in seguito avvenne, al tempo di Gesù.

Uno dei primi a interrompere la tradizione letteraria

classica ed a far uso del linguaggio andante aramaizzato, fu indubbiamente l'Ecclesiaste. Chi può sentire e gustare nell'ebraico della bibbia la semplice eleganza dei racconti della Genesi e di Samuele o la nobile armonia dei vaticini d'Isaia o del poema di Giobbe, avverte subito che l' Ecclesiaste nonchè essere letterato di professione, non sa quasi scrivere, e incontra la più gran difficoltà a servirsi perfino del suo linguaggio di tavola e conversazione. Ma in lui non produce difetto. Non era un letterato; era un uomo. E appunto come grande affermazione umana, il suo libro va meditato.

E però, assegnare l' Ecclesiaste a Salomone, varrebbe quanto credere o reputare possibile, che un Virgilio, ad esempio, potesse poetare, col dovuto rispetto, nel linguaggio di un Teofilo Folengo. Taluno dei critici stima doverne tardare la composizione fin entro il primo secolo dell'êra cristiana. A noi sembra un'esagerazione; ma se uno volesse sostenere, che dovè essere scritto durante il secolo prossimamente anteriore, non sentiremmo di avere solidi argomenti da opporre.

Ed ora esaminiamo più da presso ciò che, a detta di molti, vi è di scandaloso in questo libro, in quanto si riferisce ai princìpii religiosi e morali dell'autore. Le affermazioni, infatti, che sarebbero da riprovare, si riducono a due: alla total negazione della sopravvivenza dell'uomo dopo la morte, per cui si abbia, in un mondo di là, la sanzione da parte di Dio del bene e del male, a vicenda operato durante la vita; ed alla conseguente affermazione, che insomma l'uomo avendo comunque diritto alla sua parte di felicità, può e deve cercar di sodisfare le proprie voglie, anche per mezzo di un peccato,

trasgredendo cioè di buon animo, senza volersi dare l'illusione di riuscire impeccabile, quei principii della vita morale che non sono troppo a fondo lesivi dei diritti divini o umani; perchè tali occasioni a peccare, diremmo così, venialmente, sono connesse all'intrinseca attività vitale, come offerte e presentate da Dio stesso, che destina l'irreversibile decorso d'ogni evento.

Non sono certamente sentenze, quali noi ci attenderemmo di trovare, per avventura, e leggere a chiare note nella bibbia. Non soltanto appariscono strane, ma contrastano singolarmente con quella che abbiam l'abitudine di reputare l'unica e pura dottrina religiosa delle sacre scritture. E, tuttavia, per poterle tacciare di empietà, per chiamare in causa cioè la coscienza morale dell'autore, bisognerebbe invece dimostrare, che tali idee non erano comunemente reputate lecite negli anni dell'Ecclesiaste, e poi quando l'opera sua fu inserita nel sacro volume. Qui sta il difficile; mentre è vero il contrario, che cioè siffatte opinioni, certo qui presentate con cruda sincerità consequenziale, non solamente erano comuni a quel tempo, ma anzi appartenevano al sistema del monoteismo giudaico, a norma del quale veniva scritta allora e composta la bibbia.

È noto, infatti, che gli antichi Ebrei partecipavano intorno all'ultimo destino dell'uomo le credenze comuni agli altri popoli contemporanei, le quali non riconoscevano dopo la morte una sopravvivenza individua dell'anima o dell'uomo integrale, nè alcuna sorta di vita superiore, resa perfetta dal giudizio di Dio sulle azioni commesse una volta, con la conseguente sanzione di premio o di pena. L'essere cosmico e umano era stimato incluso e concluso tutto nel mondo e nel viver presente, e se per le opere umane una sanzione vi era, essa compivasi affatto entro i termini e con i valori della fami-

glia e della patria. È vero, sì, che gli Ebrei, come le altre nazioni civili, comunque attribuivano pur ai defunti una forma di esistenzialità, continuativa dell'essere, sotterra o nell'Ade, fra gli Ebrei detto Sceol; ma non era, secondo le più esplicite dichiarazioni della bibbia stessa, che un'ombra o parvenza di vita, un esistere privo di essenza, pieno sol di languore e d'inutile desiderio di vivere, separato in ogni caso da Dio, dal suo giudizio e da ogni ragione d'essere cosmica. A tali opinioni l'autore del nostro libro non dà positiva importanza, o vi allude alla sfuggita e per abito; sia che con i più dotti le reputasse immagini volgari e inconsistenti, sia che non stimasse ben fatto di cercare motivi superflui ad accrescere il sentimento del fin troppo reale dolore della vita presente.

Tuttavia bisogna osservare, che l'idea di un passaggio dell'uomo da questa a un'altra vita, di assoluta vanità, non risultava la sola, proposta allora o seguita com'una espressione adeguata del pensiero, circa l'ultimo destino umano. Era invece tra i popoli universale la fede, che se tutti generalmente vanno a soggiacere morendo alla fine dell'essere, taluni privilegiati, i patriarchi, i re, gli spiriti magni, i profeti, potevano sfuggire alla sorte comune e raggiungere quella che, in un senso più o meno definito, dicevasi immortalità, in un mondo lontano e superiore, paradisiaco o celeste. Questo passaggio, però, dalla terra a una vita oltremondana, nella più antica e genuina fede, non avveniva per via di morte o cessazione totale del viver corporeo, ma invece col trapasso immediato dall'una forma di vita terrena all'altra paradisiaca.

Ma che cosa rendeva possibile che l'uomo eventualmente riuscisse ad ottenere un tanto privilegio di non morire, e invece a un dato momento della vita si trasmutasse nell'essere immortale? Che cosa, nella fede e

persuasione antica, faceva sì che assumesse con l'immortalità carattere divino e trasformasse l'esser suo naturale in un ente soprannaturale? Che cosa poteva esaltarlo tanto al disopra della umanità da sublimarlo nella gerarchia dei divini? La sua sapienza.

E invero, la sapienza non era per quei popoli un'astratta ed inerte contemplazione delle ragioni dell'essere, ma soprattutto una scienza delle cause profonde e delle essenze attive del cosmo; laonde diveniva, possedendola, la potenza creatrice della vita. Era sì come una virtù divina, scintilla dello spirito occulta e presente nell'uomo, che secondata poteva divampare in fiamma d'incendio purificante, e potente ad elevare l'uòmo su dalla terra al cielo.

Di questa teoria, d'una speciale e corporea immortalità individuale, sfuggendo all'universale destino dei viventi, anche la bibbia reca non dubbie tracce già nel Vecchio Testamento, descrivendo od accennando alla sorte, per esempio, toccata in età antica o moderna, al patriarca Enoc ed al profeta Elia. In altre pagine ancora, oscuramente, si esprime la speranza che i giusti, alla fine, abbiano ad ottenere in un'altra vita da Dio quella ricompensa del bene da essi compiuto, che con troppa evidenza non ebbero quaggiù sulla terra [1].

Tale aspirazione, però, non fu accettata mai dal giudaismo officiale, nel Vecchio Testamento; talchè invece, quasi ancora nei tempi di Cristo, tra gli Ebrei era dottrina comune e seguita com'un indubitabile verità religiosa, che di una vera immortalità non si avesse a parlare, e

(1) La speranza nell'immortalità, o veramente nella resurrezione dei morti, per un miracolo della onnipotenza di Dio, è a chiare note affermata solo nel libro di Daniele, composto, sembra, dopo l'Ecclesiaste. In ogni modo, esso esprimeva una fede, circolante fuori dei limiti del giudaismo sacerdotale, e derivante dalla religiosità diffusa, onde provenne pure il cristianesimo.

che non vi fosse per l'uomo se non l'unica vita che egli vive nel mondo.

III.

Queste poche riflessioni, crediamo, ci dànno modo già di poter giudicare il valore e misurar la portata delle crude affermazioni dell'Ecclesiaste. L'Ecclesiaste, dicemmo, non è uno scrittore, non è uomo di lettere; ma non è tuttavia un ignorante. Al contrario, è un vero sapiente, che ha passato la vita a riflettere sui più alti problemi del pensiero. Non per fatua presunzione retorica, egli s'indusse a dare più valore alle sue osservazioni, col presentarsi in figura del re Salomone, nelle sacre scritture già tipo dell'uomo sapiente e stimato dal volgo su tutti felicissimo e potentissimo.

Ed infatti la risoluzione ch'egli dà del quesito concernente l'ultimo fine dell'uomo, per quanto aspra nel suo consequenziale pessimismo, è tuttavia la più, anzi forse la sola, razionale che allora trar si potesse dai principii del giudaismo. Giacchè, posta in non cale l'opinione, che ammetteva dopo morte un'esistenza meramente ombratile, priva d'essere e di verità, contradittoria nei termini; rifiutata ugualmente poi l'altra, di un'immortalità conquistata, col superare i limiti della natura, non rimaneva se non ch'ei riconfermasse la morte esser il termine dell'umana esistenza, e naturalmente aver fine con essa la coscienza e la vita.

Una tal conclusione, nonchè scandalosa dapprima per i lettori ai quali l'Ecclesiaste rivolse il pensiero, era considerata anzi l'unica a cui razionalmente potesse pervenire il giudaismo. Infatti, il monoteismo, verso la cui affermazione s'era orientata la coscienza ebraica, conteneva

implicita in sè l'esigenza, che la nuova religione profetica affermasse, con la sua fede in Dio, quella suprema e semplice unità dello spirito, che i filosofi greci eran iti, da Senofane ad Aristotele, asserendo per via di ragione. I valori assoluti dell'essere, che già il politeismo trovò e teneva dispersi nella multiformità degli Dei e degli altri viventi, dotati comunque di virtù spirituale, dèmoni fossero od uomini, dovevano astrarsi e ondunque riconcentrarsi in Dio, unico in possesso di ciò ch'era spirito creatore e ragione ordinatrice del cosmo. Innanzi a Dio, tutto ciò ch'era stato creduto divino doveva sparire e tornare al suo semplice grado di natura creata e finita, ben chiusa dentro i limiti del nascere e del morire. E in conseguenza, se esseri naturali vi erano, dotati della vita dello spirito, questo non poteva non darsi che per inspirazione o emanazione dalla sola vivace fontana, della cui somma e totale spiritualità le creature nel cosmo son la varia graduale espressione.

Perciò l'Ecclesiaste, mentre che nega la sopravvivenza dell'uomo individuo, riconosce però che uno spirito di vita divina è disperso nel mondo e presente nell'uomo o negli altri animati, da Dio proveniente ed a lui redeunte con la morte, come l'onda marina diffondesi evaporando e forma piovendo le fonti ed i fiumi, quindi ritorna al mare perennemente inesausto. È un'opinione d'indole tendenzialmente panteistica, la quale era tutt'altro, però, che sua personale. Essa risulta, da altre testimonianze della bibbia, comune e ben accolta fra i dotti ebrei del suo tempo, diffusa anzi autorevolmente in tutto l'Oriente; e in sostanza poco o nulla differisce, tranne il suo particolare colorito semitico, da quella aristotelica dell'intelletto che deriva all'uomo da Dio e in Dio morendo sussiste, ma non costituisce un qualsiasi sopravvivere dell'individuo.

È il fondamento onde trae ragione quel che direbbesi il sistema coerente di idee, a cui si attien l'autore, e che forma la sua scienza. I critici si sono anche troppo indugiati a mostrare, che l'Ecclesiaste è uno scettico, è un filosofo del dubbio; e il Renan, ch'era scettico sul serio ai suoi dì, vi torna su con gusto particolare. Ma è proprio vero? Fino a un certo punto. Perchè, invece, nei suoi primi principii e motivi d'agire, l'Ecclesiaste non è dubbioso affatto; anzi, la sua profonda e reale tristezza è fondata su ciò, che il suo pessimistico giudizio è una conseguenza necessaria di ragioni certissime.

Non è per lui oggetto di dubbio, ma certezza, che la sapienza, quale parve agli antichi, e non solo ai Semiti o agli Ebrei, una virtù attingente l'essenza e le cause dell'essere, potenza creatrice, ad arbitrio, della vita e del cosmo, non è raggiungibile mai, e resta unicamente privilegio di Dio. È sostanzialmente l'idea di tutta la bibbia, l'affermazione implicita della fede monoteista, che l'Ecclesiaste pare quasi opporre alle contemporanee correnti del pensiero bramànico dell'India e filosofico dei Greci.

Gli asceti del Gange credevano che, approfondendo la mistica contemplazione della vita universale, si potesse riuscire ad apprendere e far propria la virtù della creazione, e però spossessarne gli dei, riducendoli in dominio dell'uomo. I filosofi greci, da Democrito ad Epicuro, vie più si eran dati a pensare esser possibile sciogliere in termini di pura ragion naturale l'enigma dell'origine e consistenza del cosmo, ricostruendo l'universo come un edificio della mente umana, respinti gl'inutili Dei fra i vuoti spazi. L'Ecclesiaste afferma, al contrario, in virtù del sentimento religioso, non mai poter l'uomo superare con la sapienza i confini della natura, nè mai comprendere appieno il mistero in cui restano avvolte le cause prime dell'essere, in arbitrio solamente di Dio.

In che consiste, pare voglia dire, la tanto vantata sapienza, che il teosofo indiano presume di aver appreso, passando anni ed anni in contemplazione all'ombra delle sue selve; che il filosofo greco si pensa di coglier nella rete sottile dei suoi logici schemi, nell'aule o per le piazze d'Alessandria e di Antiochia? Che cos'è dunque la famosa scienza, che vorrebbe render ragione dell'universo e dare l'illusione di averlo come in pugno, per poco che realmente la ponderiamo a norma del suo valore pratico?

Distolta alle astrazioni del pensiero, dove la esaltò il genio ario, collocata sul terren della vita, dove la vuol misurare il sentimento semitico, la umana sapienza è realmente ben povera cosa: è la superficiale conoscenza delle cause immediate o apparenti di certi fatti usuali, che avvengono in natura. L'indagine scientifica induce finalmente alla terribile riprova dell'inanità d'ogni sforzo, diretto a uscire dall'universale mistero, che tutti involge e serra in sè medesimo; ed alla percezione di quella fatale catena, che lega insieme e costringe fra loro tutti gli eventi della natura e della storia, mortificando o togliendo con la vita il libero arbitrio, a cui si aspira e che invano ci vantiamo di possedere. Insomma, s'è scambiato per sapienza quelle che son le astratte e vuote costruzioni del pensiero; mere illusioni che in pratica non riescono punto a che noi dominiamo e possiamo disporre, a vantaggio e beneplacito nostro, delle cause della vita.

Da siffatte astrazioni riman fuori la vera sapienza, di chi riconosce che l'uomo non ha quasi alcun potere sopra le cose, ha una libertà limitatissima, e del resto è dominato da cause esterne e morali contro cui nulla può, e che sono la stessa legge eterna e il destino dell'essere cosmico, misteriosamente creato e stabilito da Dio. Ecco la conclusione a cui deve pervenire chi è saggio.

La vita è il defluire e il rifluire perenne di una forza che vorrebb'essere libertà ed espansione infinita, ma che si svolge entro limiti di costrizione e compressione quasi affatto invincibili, sino a che poi con la morte, in un istante, cessa.

E però, che cosa faremo delle nostre aspirazioni alla vita e alla felicità, che è tutt'uno col nostro desiderio di riuscire ad essere sapienti? Anche su ciò, nessun dubbio. Come verso noi medesimi abbiamo il sacro dovere di cercar la sapienza, e sia pure che ci riveli la verità più triste; così dobbiamo raggiungere in ogni guisa la parte di felicità, che ci spetta, qual si presenta involuta nel nesso inestricabile di cause e di effetti, entro cui svolgesi l'essere nostro dal nascere al morire.

Ma la felicità, l'appagamento dei nostri desiderii naturali e sensibili, oltrechè spirituali e morali, è dunque da ritrovare altresì nei piaceri del senso, nell'amore, negli agi, nel lusso, nei conviti, nella potenza e dignità sociale? Di certo. E, ciò facendo, non urteremo noi forse, o non ci porremo in contrasto con quei principii di moralità, che sono appunto le norme determinate dai saggi e dalla religione per guida della nostra coscienza morale? E sia pure. Che importa? Se il destino fissato da Dio ci pose in condizione, che la nostra felicità non possa ottenersi che a prezzo di un peccato, quale a sè la procura lo stolto, e facciamo anche noi come lo stolto: assicuriamoci un po' la bella parte di felicità. Presumeremmo forse di voler riuscire impeccabili? Sarebbe proprio questa la stoltezza più grande.

Per quanto audace, a parole più che nella sostanza, perchè del resto ne abbiamo conferma nello spirito del

Vecchio Testamento e in certo senso anche del Nuovo, la conclusione vuol considerarsi, per venire giustamente compresa, nella luce di altre riflessioni, sopra cui l'Ecclesiaste non manca di esporre il suo pensiero. Prima di tutto, egli accenna che, pur peccando, compiendo atti cioè non conformi alla morale sociale, il savio mai non deve operare da stolto, ma da savio qual'è, con viva coscienza, vuol dire, del bene e del male, con tale virtù d'anima, con tale spirito, che lo stesso atto umano, cattivo se commesso con animo di stolto, risulti buono invece nell'agire da savio. E questo è vero anche per la nostra coscienza moderna.

Ma, inoltre, scientemente egli limita il peccare del savio, dichiarando che in nessun caso devesi troppo turbare l'ordine cosmico e sociale, commettendo quelli che al senso morale appariscono e sono delitti. Rimangano questi una trista prerogativa degli stolti. È da credere infatti che Dio, in qualche modo causa d'ogni atto e fatto umano, pur limitando la nostra libertà, non possa indurci in tentazione mai di ledere i profondi principii e fondamenti della coscienza e della società. Pel resto, Dio permette, forse vuole, che noi pecchiamo. E, infatti, non possiamo riuscire impeccabili.

Per capire quest'ultima asserzione, fondata, abbiam veduto, sull'affermazione generica dell'impossibilità, da parte dell'uomo, di raggiungere, con la sapienza, la perfezione morale, fa d'uopo riferirsi all'idea, propugnata e insegnata dagli antichi, e che risulta poi da tante testimonianze — chi non ha letto Erodoto, e non sa dell'anello di Policrate? — circa la cosiddetta invidia degli Dei verso l'uomo.

Come abbiamo accennato, il concetto della vita era allora fondato su la speranza, o almeno l'aspirazione, dell'uomo a raggiungere per via di pensiero e di scienza

il segreto del potere di Dio, e a lui sostituirsi nel dominio dell'universo. Nella bibbia, le narrazioni dei progenitori che attentano di farsi, nutrendosi del frutto della scienza, simili a Dio, e poi dei costruttori della torre di Babele, con cui le prime genti storiche pensano dar la scalata ed invadere le celesti dimore della divinità, sono i paralleli ben noti del mito greco dei Titani, e di molti altri consimili. La vita nel mondo era considerata una lotta perenne e mortale tra l'Uomo e Dio, per l'acquisto della sapienza creatrice, tesoro che il cielo teneva con cura gelosa ben alto sopra la terra. Ma realmente la sapienza dagli antichi era creduta tutt'una cosa con la perfezione morale, col raggiungimento di quella perfetta virtù, che gli stessi filosofi greci ammettevano fosse la prerogativa del savio.

In che cosa praticamente questa scienza morale, o perfetta virtù, consistesse, di leggieri si capisce rilevando il carattere che aveva, ad esempio, nel pensiero e nella vita dell'India bramanica. La iniziale teosofia dell'antica religione dei Veda s'era andata poco a poco liberando dal preconcetto del potere magico dei riti sacrificali, ed aveva raggiunto l'idea che invero nello spirito universale ed umano fosse insita e attiva la potenza creatrice dell'essere. In quali aspetti e forme? Di sapienza intellettuale e di perfezione morale; di contemplazione cosmica e di ascesi sacramentale; sino a riuscire infallibili nel dire il vero, e impeccabili nel fare il bene.

I bramani credevano che fosse possibile di giungere realmente a tanto. Si ritiraron negli eremi delle selve native, s'immersero in lunghissime meditazioni, si dettero ai più aspri esercizi spirituali. E finalmente persuasi d'essere perfetti asceti, si convinsero, o s'illusero, di possedere il segreto della potenza cosmica, di potere a lor beneplacito creare l'universo ed annientarlo, e di tenere in

pugno le catene con le quali, per via dell'ascesi, eran riusciti a far prigionieri gli Dei. Tali ci rappresenta il Mahabharata, ai suoi giorni, i bramani.

Queste idee non erano proprie soltanto dell'India, ma, variamente sparse in tutta l'Asia, si può dire che facessero parte della cultura di tutte le nazioni civili, nell'età dell'impero persiano e quindi ellenistico. Si comprende agevolmente, perciò, come mai Erodoto e i tragici ritraggano l'uomo di fronte alla crudele prepotenza degli Dei, gelosi che l'umanità superbamente presuma elevarsi dalla terra fino al cielo e superare i limiti invariabili della sua stessa natura. All'uomo felice e orgoglioso quindi gli Dei riserbavano lutti e dolori strazianti ed alla fine la morte: e invece il loro aiuto e le grazie e i favori largiscono all'umile che non troppo si creda e vanti sapiente, non presuma di voler essere moralmente perfetto, non si professi impeccabile, non infallibile; ammetta il proprio errore, commetta i suoi peccati, fidi in ultimo nel perdono divino. Non essere troppo buoni, nè troppo cattivi; restare sempre in quell'aurea mediocrità, nella quale i filosofi stessi dicevano consistere la vìrtù più degna dell'uomo. E dal canto suo l'Ecclesiaste non ragiona diversamente. Egli non fa, in sostanza, che approvare un ordine di idee senza dubbio ai suoi dì sostenuto da tutti i ben pensanti nel giudaismo e nel mondo della sapienza greca.

Da un tal punto di vista, nonchè essere un pensatore strano o un novatore assai pericoloso, l'Ecclesiaste apparisce, e fu certo stimato ai suoi tempi, un vero dotto, alieno dalle intemperanze fantastiche delle volgari opinioni, uno dei più razionali rappresentanti di quella religiosità che gli Ebrei, seguendo la gloriosa iniziativa dei profeti, propugnavano con quelle loro pubblicazioni officiali, con quella raccolta dei libri utili a leggere, che an-

dava costruendo l'edificio del monoteismo, fra il quarto e il terzo secolo prima di Cristo, e componeva la bibbia.

Per questo lato, sarebbe difficile, anzi, incontrare nelle sacre scritture un monoteismo più semplice e più perfetto: unico spirito assoluto, Dio; tutto ciò che nel cosmo è valore spirituale, da lui emana e a lui torna; a lui solo sapienza, perfezione, potenza, all'uomo un pio timore, un'umile fede, una fragilità rassegnata; a Dio la luce eterna, all'uomo un lampo di vita; a Dio la libertà, all'uomo il destino; a Dio la beatitudine, all'uomo il fugace piacere. Difficile opporre un più severo ed austero concetto della vita e della religione alle contemplazioni fantasiose dei teosofi indiani, ed ai miti dei misteri greco-asiatici, sempre più in voga, i quali persistevano ancora a confondere l'umanità con Dio, e attribuire l'essere divino all'uomo, che si dibatte inevitabilmente fra il dolore e la morte.

L'Ecclesiaste rappresenta perciò, fra le pagine della bibbia, il momento storico in cui la fede monoteista, a confronto d'ogni altra espressione della coscienza religiosa, raggiungeva il massimo grado di purità razionale. Per ciò stesso, nella storia della religione profetica, esso rimane come il punto fermo, l'istante ultimo in cui s'affacciano, oltre i confini del monoteismo, vecchio di secoli, nuovi principii di fede e nuove teorie filosofiche.

Se avesse potuto parlare il nostro linguaggio, egli avrebbe tacciato di sognatori e di sentimentali pericolosi quegli idealisti che stavano gettando i fondamenti della coscienza cristiana; e questi di rimando lo avrebbero trattato come un ruvido razionalista conservatore. E sarebbe stato vero. Perchè l'Ecclesiaste resta tanto di là dal cristianesimo, da rappresentare non solo idee predominanti

in seno al giudaismo, bensì generalmente anche il pensiero diffuso e corrente fra i dotti nella civiltà classica contemporanea.

E infatti se il principio monoteistico, come fatto sociale, era allora prerogativa e vanto del popolo ebreo, invece quale aspirazione di coscienza o pensiero riflesso, era riconosciuto ed affermato, implicitamente o ben chiaro, per tutto il mondo civile, dall'India alla Grecia, dall'impero assiro o persiano a quello romano. Al monoteismo tendevano e la teosofia dei bramani e le dottrine dei filosofi, la religione masdea dei re Achemenidi, come quella ellenistica dei regni succeduti in Oriente all'impero di Alessandro e fusi insieme poi con quello di Roma. Tutte le forme di pensiero logico, tutte le regole di sapienza morale, che ormai negli spiriti liberi esprimevano la viva coscienza dei nuovi tempi, erano caratterizzate da una più o meno chiaramente riflessa credenza in un solo Dio; ch'era insomma la grande affermazione della riconosciuta unità dello spirito universale, concepito come soggetto personale, e trascendente rispetto all'umanità. E a questa fede informavansi quanti pensatori e poeti, dai filosofi ai lirici, dagli oratori ai tragici, meglio intendevano esprimere le più ovvie e profonde correnti di civiltà che irrompevano dalle anime a crear l'avvenire.

In ciò ha fondamento e ragion d'essere l'impressione che riceviamo, leggendo l'Ecclesiaste, di aver, malgrado tutto, davanti un pagano, che non sa districarsi, giudeo com'è, dal gentilesimo che lo circonda. Osservazione non nuova. Basta avere una certa abitudine con le lettere greche o romane, per rimanere subito colpiti dai frequenti parallelismi di idee, spesso quasi con le stesse parole, che lo scrittore ebreo presenta a confronto dei classici. Non Eraclito solo o Zenone, non soltanto Epicuro e Lucrezio, ma Orazio e Ovidio, ma Seneca, altri ed altri ap-

pariscono qui col loro pensiero, come se l'Ecclesiaste a vicenda li avesse conosciuti o fosse stato conosciuto da loro. I critici hanno avuto la pazienza di ricercare e notare una ad una, se era possibile, le riferenze e i confronti che in molti casi saltano agli occhi da sè.

Nulla di male sin qui. Ma se ne è poi concluso, un po' troppo facilmente, che dunque l'Ecclesiaste ha conosciuto i filosofi greci, li ha letti, meditati, citati; che perciò dipende da Eraclito, o dagli Stoici, da Epicuro, dai Cirenaici. Si è voluto trovare la conferma della ipotesi in qualche grecismo, che il testo ebraico sembra molto probabilmente contenere.

Anche su ciò fa d'uopo non esagerare. Passi, che l'Ecclesiaste, scrivendo così alla buona, adoperi due o tre grecismi. L'ellenismo al suo tempo largamente predominava nell'Asia, in Palestina come nella Siria e in Egitto, e non è strano che modi di dire ellenistici avessero già preso ad infiltrarsi, come fecero sempre di più, nel linguaggio usuale giudaico. Con tutto questo, però, non è da pensare che l'Ecclesiaste fosse uomo di mente ellenista, come ad esempio un Filone. Egli resta un Semita, e, del pari che gli altri Semiti, resta un filosofo, ma un moralista, non uno che pensa per via d'astrazioni dialettiche, ma uno bensì che intuisce e sentenzia giudizi concreti.

Lo ripetiamo: egli non è un letterato. Nonchè darsi alle lettere greche, o perdersi in diatribe filosofiche, non s'interessa nemmeno di bello scrivere ebraico. È, si direbbe, un signore, di educazione finissima, che potè integrare a contatto con una società varia e elevata, la sua sperimentata conoscenza del mondo e delle profonde ragioni del bene e del male. Così dal fondo della sua coscienza, che è quella del giudaismo, quella pure del più eletto gentilesimo, trae gli argomenti e i motivi alle sue riflessioni.

Perciò il suo pensiero sostanzialmente è identico a quello dei filosofi, dei moralisti e dei poeti classici. Tra lui e loro non v'è dipendenza di sorta; v'è comunanza di idee. Egli perviene e parla al giudaismo e quindi alla nascente coscienza cristiana, in un momento della storia, nel quale il monoteismo stava appunto per subire quel rinnovamento, che sarà necessario perchè la luminosa civiltà dell'evo antico possa reintegrarsi col passato, a cui si oppone, e poi morire per risorgere nel cristianesimo.

Era ben naturale. Il politeismo aveva cercato, nei limiti di una imperfetta visione della natura e della storia, di appagar le profonde aspirazioni religiose della coscienza umana, riconoscendo a un tempo nel mondo visibile la presenza di un valore spirituale infinito e nell'umanità la virtù sociale e individua di poter raggiungere l'essere divino immanente nell'universo e nel suo spirito. Aveva affermato, sia pure manchevolmente, la prevalenza assoluta della divinità sulla natura ed insieme l'indipendenza dell'anima umana dalla corporeità materiale, quindi il fatto o il diritto dell'uomo a una vita immortale e divina. Il monoteismo profetico aveva segnato un gran passo verso una più alta concezione religiosa dell'essere universale, con la fede nell'unità di Dio e con l'intuizione perfetta dell'indipendenza assoluta dello spirito dalle cose create. Ma distogliendo, conseguentemente, dalla natura l'intrinseco valore spirituale, se non come espressione dello spirito di Dio medesimo, era giunto a non più riconoscere nell'essere umano verun carattere proprio d'individua spiritualità, nessun diritto quindi a una vita eterna e beata. Correva rischio, insomma, di riuscir a negare la ragione fondamentale della coscienza religiosa e il prin-

cipio supremo a cui si sono inspirate mai sempre le religioni; l'affermazione, cioè, della unità consapevole dell'anima con Dio, dell'uomo con l'universo.

Perciò il momento storico dell'Ecclesiaste, in cui si compie in seno al giudaismo la totale svalutazione delle credenze in più Dei, a fronte della fede in un Dio solo, è in pari tempo quello in cui stanno formandosi, per le indistruttibili esigenze dello spirito umano, i nuovi ideali che tendono al di sopra dell'unità divina, ormai fuor di questione, a costruire in forme d'una più alta vita religiosa, gli elementi stessi che già nel politeismo avevano rilevato il fatto e il diritto dell'uomo a ottenere in vita o in morte di ricongiungersi all'essere divino, senza perdere la coscienza individua. Sin d'allora principiano, cioè, ad elaborarsi e l'idea religiosa di un Verbo e Figlio di Dio, di uno Spirito Santo loro uguale, da lor procedente, e la fede in un Cristo e in una Chiesa, in cui si realizza perfetta, di là dalla vita, la coscienza dell'immortalità.

Tali idee vengono espresse, ben s'intende, assai confusamente e in quella forma rude e poco accettevole, per cui si ricollegano troppo sinora alle vecchie opinioni d'una vana sopravvivenza nell'Ade o di una conquista del cielo da parte dell'uomo, inviti gli Dei. La speculazione platonica, sulla sopravvivenza dell'anima, era ben lungi ancora dall'aver dato forma di razionalità alle oscure nascenti teorie della resurrezione finale.

E però l'Ecclesiaste ha buon gioco, polemizzando con questi oscuri novatori, e riaffermando che ogni immaginaria speranza d'una vita immortale s'infrange contro la razionale e conseguente religione del monoteismo. Ma il suo razionalismo è un'illusione. Le nuove teorie che si affacciano timide all'orizzonte della storia son l'espressione delle perenni aspirazioni della coscienza umana, e saranno ugualmente destinate a spargersi, a diffondersi, a persua-

dere, a trionfare. E se non troveranno una conferma nella logica concettuale, si rifugieran nel mistero, come in una fortezza invincibile, contro di cui la dialettica più di un millennio dovrà lottare, a difendere e recuperar finalmente la sua libertà razionale.

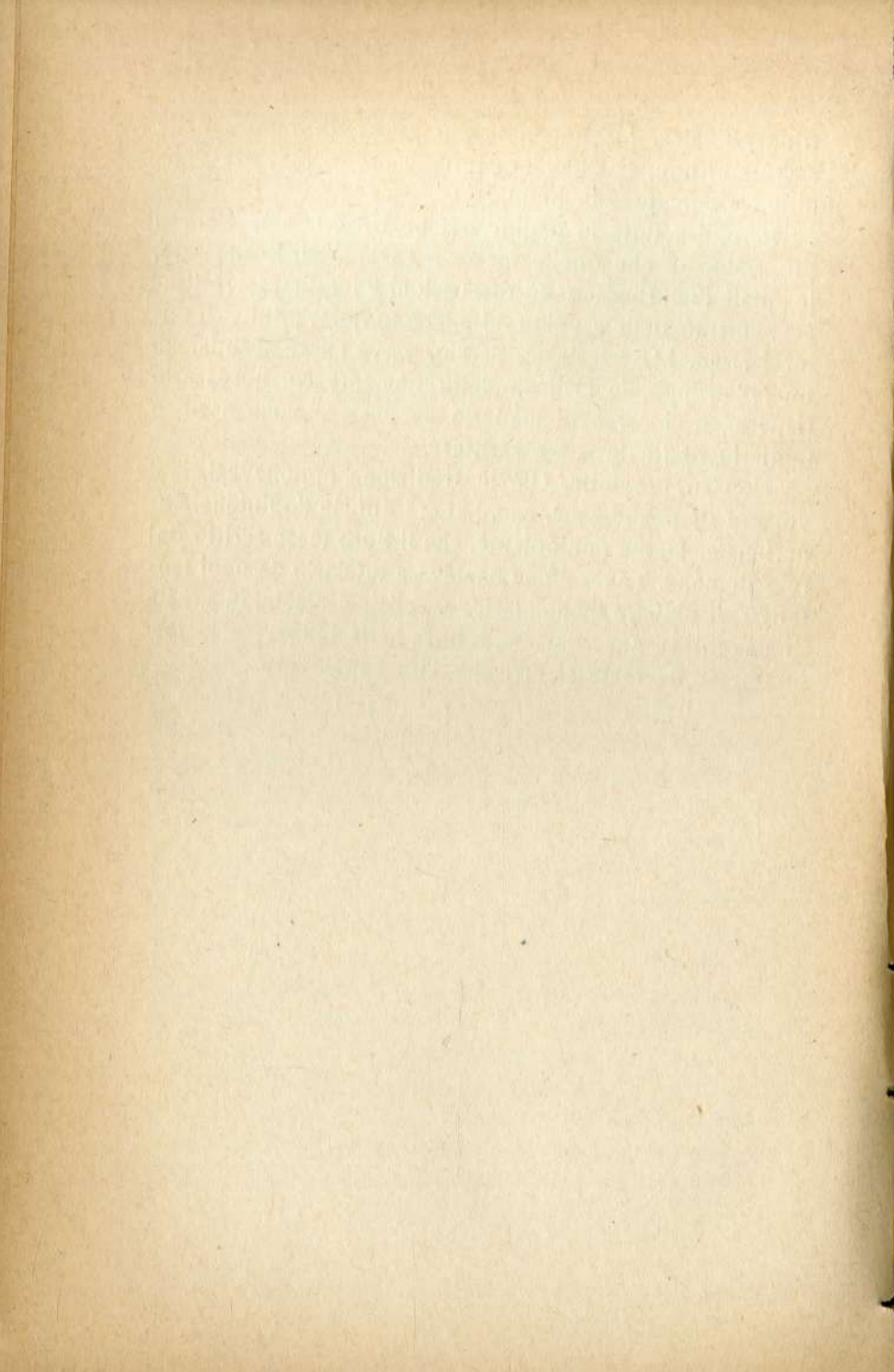
Così parmi chiarito il carattere dell'Ecclesiaste e la sua situazione nella bibbia. Siamo dinanzi a un rigido monoteista, profondamente sincero, e compreso della necessità di eliminare le questioni inutili, pericolose non meno per la religione che per la coscienza interiore. Tra queste soprattutto la tendenza, nel giudaismo, ad ammettere una vita futura.

Se noi pensiamo che, ancora ai tempi di Gesù, i Sadducei, partito o scuola o società religiosa e nazionale che fosse, reclutati nell'aristocrazia e fra i sacerdoti, i quali detenevano e accentravano in sè la potenza civile e politica del giudaismo; se pensiamo, che i Sadducei propugnavano le idee del nostro autore, e perciò sono indotti dal Vangelo a contradire e negare il pensiero di Gesù sulla vita futura: non farà più nessuna meraviglia che, un par di secoli prima, l'Ecclesiaste trovasse ampio consenso, ed ottenesse che l'opera sua facilmente fosse accolta a formare con gli altri libri sacri il volume profetico. Quelli, però, contro i quali egli aveva parlato, nel frattempo cresciuti di forza e di numero, ormai costituivano il partito dei Farisei, e si preparavano allora ad aver la rivincita.

Infatti, dopo che con la rovina di Gerusalemme e del tempio, per la vittoria di Tito, andò distrutta o spersa la classe sacerdotale, e i Sadducei ebbero perduto ogni potere sociale sulla vita del giudaismo, i Farisei sottentrarono a informare e dirigere a seconda dei loro ideali la coscienza religiosa nazionale, e la fede nell'immortalità entrò a far parte, come un principio inconcusso, della dot-

trina giudaica. Ma non potè più essere introdotta nelle sacre scritture, le quali ora formavano, in maniera definitiva e conclusa, la bibbia.

Però, fra tutte le pagine dei libri sacri, non v'erano propriamente che quelle recise e severe dell'Ecclesiaste, le quali disturbassero le discussioni e inquietassero l'insegnamento delle scuole rabbiniche in fiore, e tutte di color fariseo. L'Ecclesiaste, perciò, parve allora scandaloso un po' troppo, fu criticato indirettamente col necessario rispetto, e si cercò di metterlo da parte e poco a poco toglierlo di fra le sacre scritture.

Non fu possibile. Già la tradizione opponevasi. Nel volgere di poche generazioni si era diffusa l'opinione, superficiale, sì, ma onnipotente, che il libro fosse scritto dal re Salomone. Tanto nome bastava a tutelarlo da ogni tentativo di sinistra manomissione. E l'Ecclesiaste, in grazia di un grosso anacronismo, rimase nella bibbia; e la letteratura universale si arricchì d'un capolavoro.

PAROLE DELL'ECCLESIASTE

FIGLIO DI DAVID RE IN GERUSALEMME.

I.

2 Vanità delle vanità, ha detto l'Ecclesiaste;
vanità delle vanità: tutto è vanità!

3 Che vantaggio ha l'uomo di tutto l'affaticarsi,
ond'egli soffre pena sotto il sole?
4 Un'età se ne va, e un'altra età succede,
e la terra sta nei secoli.
5 E sorge il sole e tramonta,
ed al suo loco tende, ove risorge.
6 O pieghi a mezzodì, o volga a settentrione,
aggirasi continuamente il vento,
e pur su' suoi aggiramenti torna.
7 Tutti i fiumi corrono al mare,
e il mare non ne è pieno;
eppure, colà dove si riversano,
quivi mai sempre affluiscono.
8 Le cose tutte soffrono stanchezza,
non se ne discorre a bastanza:
non è mai sazio l'occhio, di vedere,
nè mai pieno l'orecchio, di ascoltare.
9 Quel che fu, è ciò che sarà,
e quanto avvenne, è quello che accadrà.
Non vi è nulla di nuovo, sotto il sole.

[10] Se di una cosa è detto: «vedi, è nuova»;
essa accadde in altro secolo,
stato prima di noi.
[11] Non s'ha memoria delle prime età,
e le tarde che appresso verranno,
non si ricorderanno più oltre
fra i posteri degli ultimi tempi.

[12] Io, Ecclesiaste, fui re d'Israele in Gerusalemme.
[13] E applicai l'animo a ricercare
e indagare, per via di sapienza,
tutto quello che accade sotto il cielo.
Tale trista faccenda ha dato Dio
agli uomini, per occupazione.
[14] Considerai tutti gli eventi,
che avvengono sotto il sole;
e tutto è vanità, e un correr dietro al vento.
[15] È un torto che non si fa dritto,
un debito che non si sconta.
[16] Io ragionai meco stesso, e dissi:
Ecco, ho sopravanzato e superato, in sapienza,
quanti furono prima di me in Gerusalemme;
il mio cuore ha posseduto grande sapienza e scienza;
[17] ed ho applicato l'animo a comprendere la sapienza,
fino a voler sapere cos'è stoltezza e follia:
e conobbi, che questo è un correr dietro al vento.
[18] Perchè, più v'è sapienza, più v'è disdegno,
e chi aumenta la scienza, aumenta il dolore.

II.

[1] Ho detto a me medesimo in cuor mio:
« Ti voglio provar nel piacere; e goditi il bene ».
Ed anche questo, ecco, è vanità.
[2] Al riso io dissi: « folle! »
ed al piacere: « che giova? »

3 Pensai meco medesimo a trattenere
ne' simposii la carne mia,
il cuore mio essendo adusato a sapienza,
e m'abbandonai alla follia;
per vedere, se è bene che gli uomini
agiscano così, sotto il cielo,
tutti i giorni del loro vivere.
4 Fui magnifico nelle opere mie:
eressi per me case, piantai vigneti,
5 mi feci giardini e pomarii,
e vi misi d'ogni albero da frutto.
6 Mi fondai stagni d'acqua,
onde irrigare il bosco, frondoso di piante.
7 Acquistai servi ed ancelle,
molti famigli nati possedendo;
ebbi inoltre ricchezze di armenti e di greggi,
più di quanti furon prima di me in Gerusalemme.
8 E mi raccolsi pure argento e oro,
e preziosi tributi di re e di nazioni.
Mi procurai cantori e cantatrici,
ed ogni voluttà dei figli dell'uomo,
principessa e dame.
9 Sopravanzai e superai quanti furono
prima di me in Gerusalemme;
anche la mia sapienza mi rimase.
10 Tutto ciò che bramarono i miei occhi
non distolsi da loro;
non ricusai verun diletto al mio cuore,
perchè il mio cuore gode nel mio faticare,
e questa è la mia parte, nell'affaticarmi.
11 E dopo, ho ripensato a tutte l'opere mie,
che le mie mani fecero,
e alla pena che avevo durato compiendole;
ed ecco: tutto questo è vanità
e un correr dietro al vento;
nulla c'è di vantaggio, sotto il sole.

[12] Mi rivolsi a pensar la sapienza,
e la follia, la stoltezza.
(Poichè qual sarà l'uomo, che viene
dopo il re? Quale di già lo fecero).
[13] E vidi avvantaggiarsi
la sapienza su la stoltezza,
come la luce sulle tenebre.
[14] Il savio ha gli occhi in testa,
e lo stolto va nelle tenebre.
Ma riconobbi pure, che una sorte medesima
incoglie tutti quanti.
[15] E dissi meco stesso: la sorte dello stolto
è riserbata anche a me.
E perchè, dunque, m'affanno ad essere vie più savio?
E conclusi meco stesso, che anche questo è vanità.
[16] Chè non evvi memoria del savio,
come nè dello stolto, nei secoli.
I dì futuri si succederanno,
che già tutto sarà caduto in oblio.
E così perisce il sapiente,
del pari che lo stolto.

[17] E quindi odiai la vita, essendo un male per me
ogni cosa che accade sotto il sole;
mentre tutto è vanità e un correr dietro al vento.
[18] Odiai pure tutto il mio lavoro,
pel quale mi do pena sotto il sole,
e che lascerò poi a chi verrà dopo me.
[19] Chi sa, se egli sarà savio o stolto?
Eppure disporrà di tutto il mio lavoro,
per cui tanta fatica durai ad esser savio sotto il sole.
Anche questa è vanità.
[20] E ciò fu causa che disperasse il mio cuore,
per il travaglio ond'ebbi pena sotto il sole:
[21] perchè v'è tal uomo che lavorò con sapienza,
e con scienza e desterità;
e ad altro uomo, che non lavorò,

dà quindi il suo retaggio.
Pur questa è vanità, e grave male.

22 Poichè, che giova all'uomo tutto il suo faticare,
e la pena che il suo cuore si dà
nel travagliarsi sotto il sole?
23 Mentre tutti i suoi giorni son dolore,
e un cruciarsi è l'opera sua,
e sin la notte non ha mai riposo?
(Questo pure è vanità).
24 Non v'è bene per l'uomo, se non ch'ei mangi e beva
e si diletti a godere, nel suo affaticarsi.
Ma questo pure ho veduto,
che dipende dalla mano di Dio.
25 Poichè, chi mangia o chi beve,
contro il volere di lui?
26 Perchè all'uomo, che gode il suo favore,
dà sapienza e scienza e gioia;
ed invece, a colui ch'è in disgrazia, dà in sorte,
di raccogliere e accumulare,
per poi lasciare a chi sia nel favore di Dio.
(Ciò pure è vanità e un correr dietro al vento).

III.

1 Ogni cosa ha un istante, e v'è tempo
ad ogni accadimento, sotto il sole.
2 Tempo di nascere, e tempo di morire;
tempo di piantare, e tempo di sradicare;
3 tempo di dar morte, e tempo di sanare;
tempo di rovinare, e tempo di costruire;
4 tempo di piangere, e tempo di ridere;
tempo di lutto, e tempo di danze;
5 tempo di muover pietre, e tempo di rimetterle;
tempo dell'amplesso, e tempo di starne lungi;
6 tempo di ricercare, e tempo di disperdere;
tempo di serbare, e tempo di buttar via;

7 tempo di squarciare, e tempo di rassettare;
tempo di tacere, e tempo di parlare;
8 tempo di amare, e tempo di odiare;
tempo di guerra, e tempo di pace.
9 Qual vantaggio n'ha chi opera,
dopo che se n'è data tanta pena?

10 Io vidi la faccenda che dette Dio
agli uomini, per occuparvisi.
11 Tutto destinò egli bellamente a suo tempo,
e fino il mondo ha impresso nell'animo loro;
tranne che possa mai l'uomo comprendere
l'opera che Dio fece, dal principio alla fine.

12 Ho conosciuto non esservi bene per l'uomo,
se non nel gioire e darsi diletto in sua vita.
13 E tuttavia, che un uomo mangi e beva,
e goda il bene con tutto il suo faticare,
è pure un dono di Dio.

14 Conobbi, tutto quello che opera Dio,
durare nei secoli.
Non v'è nulla da aggiungere, nulla da togliere:
e Dio fece per modo, ch'ei temano dinanzi a lui.
15 Quello che è, già fu,
quel che sarà, già è stato:
e Dio regola tutto ciò che segue.

16 Più ancora: ho veduto, sotto il sole,
in loco di giudizio, quivi l'iniquità,
e in loco di giustizia, quivi la malvagità.
17 Ho detto meco stesso: il giusto e l'empio
giudicherà Dio;
perchè v'è tempo ad ogni uopo,
e per ogni fatto, colà.

18 Ho detto meco stesso, circa il destino degli uomini;
perciò che Dio li saggiò,
ed ha mostrato loro, essere da per sè bruti:
19 che la sorte degli uomini è quella stessa dei bruti,
una sorte uguale per essi;
come periscono questi, periscono quelli,
un medesimo spirito in tutti;
nè l'uomo s'avvantaggia punto sui bruti.
(Poichè tutto è vanità).
20 Tutti vanno a finire in un istesso loco;
tutto vien dalla polvere,
tutto ritorna alla polvere.
21 Chi sa mai, che lo spirito dell'uomo
ascenda su in alto,
e lo spirito dei bruti discenda
invece sotterra?
22 E ho veduto non esservi altro bene,
se non che l'uomo goda nelle opere sue,
poichè questa è la sua parte.
Infatti, chi lo condurrà a vedere
quanto succede alla sua fine?

IV.

1 E ripensai a tutte le oppressioni,
che accadon sotto il sole.
Ed ecco, il pianto degli oppressi,
che non hanno chi li consoli.
Ed in mano dei loro oppressori è la forza,
nè v'è chi li conforti.
2 Quindi appellai felici i morti,
che in passato perirono,
appetto ai vivi che restano
in vita al presente:
3 e meglio di ambedue chi ancora non fu,
e non vide il mal operare
che si fa sotto il sole.

[4] E ho veduto che tutto il faticare
e tutto il destreggiarsi in operare,
è l'invidia dell'uomo per il prossimo.
(Ciò pure è vanità, e un correr dietro al vento).

[5] Lo stolto incrocia le braccia,
e mangia la propria sua carne.

[6] Più assai vale un pugnello con tranquillità,
che piene le due mani con travaglio.
(E correr dietro al vento).

[7] E tornai a considerare una vanità, sotto il sole:
[8] evvi un tale, senza alcun altro,
non ha figlio secolui, nè fratello;
eppure senza fine è il suo faticare,
gli occhi non ha mai sazi di ricchezza.
Ma, dunque, per chi mi affatico,
e privo di benessere l'anima mia?
(Ciò pure è vanità e faccenda ben triste).

[9] Meglio due uniti, che un solo,
poichè hanno un compenso dal loro affaticarsi.
[10] Perchè, se cade l'uno,
l'altro rialza il compagno.
Ma sventura a colui che è solo, e se cade
non ha chi lo sollevi!
[11] Così pure, se due dormono insieme
sentono caldo;
ma chi è solo, come si riscalderà?
[12] E se qualcuno lo assalta,
tutt'e due gli stanno di contro:
come corda rinterzata, che non facilmente si rompe.

[13] Meglio quel giovanetto misero e savio,
di quel vecchio re stolto,
che non sapeva oltre consigliarsi.

[14] Poichè fuor della casa dei reclusi,
quegli uscì per regnare,
che pure nel suo regno nacque povero.
[15] Vidi tutti i viventi andare, sotto il sole,
col giovanetto, il secondo,
che si appresta a succedergli.
[16] Senza fine dimostravasi il popolo,
quanti erano in loro presenza.
Tuttavia gli avvenire non gioiscon di lui,
chè anche questo è vanità e un correr dietro al vento.

[17] Bada bene a' tuoi piedi, quando vai
nella casa di Dio;
sii pronto a dare ascolto.
Più che il dono degli stolti, valga il tuo sacrifizio,
perchè non sanno essi, che cosa è fare il male.

V.

[1] Non aver troppo facile la bocca,
nè sia corrivo il tuo cuore,
a proferir parole in presenza di Dio.
Che Dio è in cielo, e tu sei sulla terra;
perciò le tue parole siano conte.
[2] Poichè proviene il sogno dal troppo affaccendarsi,
così anche la voce dello stolto vien su dalle troppe parole.
[3] Sì tosto che fai voto a Dio,
non tardare a compirlo;
chè non v'è compiacimento per gli stolti:
quel che tu voti, adempilo.
[4] Meglio non fare alcun voto,
che farli, e non adempirli.
[5] Non indurre la tua bocca a trasgredire
contro la propria tua carne,
e non dire, in presenza dell'Angelo,
che fu per isbaglio.

Perchè Dio sdegnerebbesi per la tua voce,
e guasterebbe l'opera delle tue mani?
6 (Perchè in molti sogni son vanità e parole in gran copia).
(E perciò temi Dio).

7 Se mai tu l'oppressione del povero,
la violazion del diritto e della giustizia,
vedrai nella regione,
non isbigottirti in tal caso;
v'è un superiore a carico dell'altro, che osserva,
ed altri superiori sovr'essi.

8 Ma il prodotto della terra è per tutti,
ed esso, il re, soggetto ai campi coltivati.

9 Chi vuol argento, l'argento nol sazia,
e chi vuol la ricchezza, non lo sazia la rendita.
(Ciò pure è vanità).
10 Crescendo le possessioni,
crescon quelli che vi mangiano sopra;
e qual utile risulta al padrone,
se non solo il vedere tutto ciò co' suoi occhi?
11 Soave è il sonno dell'agricoltore,
abbia poco o dimolto a mangiare;
ma l'opulenza del ricco non lo fa riposare,
sì ch'egli dorma.

12 V'è un doloroso male ch'io vidi, sotto il sole:
ricchezza messa in serbo dal possessore, a suo danno.
13 Quella ricchezza andò perduta in malo modo,
e al figlio nato da lui non restò in mano alcunchè.
14 E come uscì dal ventre di sua madre,
nudo tornerà, qual ei venne;
nulla portando via del suo lavoro,
ch'ei tragga seco in mano.
15 Questo ancora è un doloroso male:
alla guisa ch'ei venne sen va,
e che vantaggio, d'avere penato così dietro al vento?

16 Mentre i suoi dì trascorre tutti in tenebre
e gran cruccio e doglia ed ira?

17 Ecco ciò che ho veduto essere buono e bello:
mangiare, bevere, godersi il bene,
con tutto il travaglio che uno si dà, nei dì del viver suo,
che Dio gli ha concesso;
tale essendo la sua parte.
18 Contuttociò, che Dio all'uomo largisca
ricchezza e possessioni;
e diagli facoltà di fruirne,
e godere la sua porzione,
e gioirne, col suo faticare;
non altrimenti avviene che per dono di Dio.
19 Poichè non molto ricorda i dì della sua vita,
allorchè Dio concede letizia al suo cuore.

VI.

1 Evvi un male ch'io vidi, sotto il sole,
e pesa gravemente sull'uomo;
2 di colui, che Dio gli largisce
ricchezza e possessioni e dignità,
così che nulla manca all'anima sua
di quanto mai desideri;
e poi Dio non gli dà poter di goderne,
ed un estranio invece ne usufruisce.
(Questa è vanità, e doloroso male).

3 Generasse pure un uomo cento figli,
e moltissimi anni vivesse;
per quanti siano i dì degli anni di lui,
se l'anima sua non riesce a saziarsi di bene,
e poi fino il sepolcro gli venga a mancare:
affermo, che di lui più vale un aborto.

[4] Però che vanamente esso vien fuori,
e nelle tenebre vassene,
e resta nelle tenebre occulto il nome suo;
[5] già mai non vide sole, e non ha conoscenza:
ha riposo più questo, di quello.
[6] Se pure durò a vivere due volte mill'anni,
e mai non vide benessere;
forse che ad un sol loco non vanno poi tutti?

[7] L'uomo si dà ogni pena per la sua bocca;
eppure l'anima non n'è mai piena.
[8] E qual vantaggio, invero, ha il savio sopra lo stolto,
e quale il miserabile, che sa come procedere
verso i viventi?

[9] Meglio è vedere con i propri occhi,
che andar vagando col desiderio.
(Ciò pure è vanità e un correr dietro al vento).

[10] Chiunque mai sarà, gli fu digià posto un nome,
ed è conosciuto per uomo;
nè egli può contendere con chi è più forte di lui.

[11] Poichè vi sono pure le troppe parole,
che fanno essere vie più vanità.
Quale vantaggio ha l'uomo?

[12] E chi sa mai ciò ch'è bene per l'uomo, da vivo,
durante i giorni ch'ei vive nella sua vanità,
e li riduce a un'ombra?
Poichè, chi potrà mai far conoscere all'uomo
quel che succederà, dopo di lui, sotto il sole?

VII.

[1] Il buon nome val più d'un buon unguento,
e più il dì della morte, di quello in cui si nasce.

[2] Meglio andare nella casa del lutto,
che recarsi alla casa del convito;
perchè quello è l'estremo dell'uomo,
e il vivente ci riflette con l'animo.

[3] Meglio il cruccio, che l'allegria,
chè, nella tristezza del volto, si rabbonisce il cuore.

[4] Il cuor dei savi nella casa del lutto,
e il cuore degli stolti nella casa del piacere.

[5] Meglio udire il rimprovero del savio,
di colui che ode il canto degli stolti.

[6] E quale è il crepitio del pruno sotto al lebete,
tale è il riso degli stolti.
(E anche questo è vanità).

[7] Davvero, l'oppressione fa uscir di senno il sapiente,
così corrompe l'animo un donativo.
[8] Il fine d'una cosa val meglio del suo principio;
più la pazienza, che l'alterezza dell'animo.
[9] Non sia pronto il tuo spirito allo sdegno;
che l'ira sta in seno agli stolti.

[10] Non dire: «che cos'è, che i dì primevi
furono migliori di questi?»
poichè non da sapienza deriva tale domanda.

[11] È buona la sapienza a confronto del patrimonio,
e di vantaggio a coloro che vedono il sole:

[12] chè all'ombra della sapienza si è del pari che all'ombra
[del denaro,
e il vantaggio della scienza, della sapienza,
è dar vita a chi la possiede.

[13] Tu considera l'opera di Dio:
chi può raddirizzare quel ch'egli torse?
[14] Nel giorno del benessere goditi il bene,
e nel dì del malanno, rifletti;
questo, sì come quello, opera Dio,
perchè l'uomo non riesca a comprendere
rispetto a lui, cosa alcuna.

[15] Tutto ciò vidi nei giorni della mia vanità:
il giusto andar perduto, a malgrado della propria giustizia,
e prosperare l'empio con la sua iniquità.
[16] Non essere tu troppo giusto,
non esser savio eccessivamente;
che, per ciò, tu non vada perduto.
[17] Non essere troppo cattivo
e non essere stolto;
per lo che, tu non muoia innanzi tempo.
[18] Sarà il meglio, che tu ti apprenda a quello,
nè da questo distolga la mano;
però chi teme Dio, n'esce bene pur sempre.

[19] La sapienza dà forza a chi è savio,
più che dieci potenti che siano nella città.

[20] Invero, uomo giusto non vi è sulla terra,
che faccia il bene, e mai non trasgredisca.

[21] A tutte le parole, che si vanno dicendo,
non volgere l'animo tuo;
che tu non oda il tuo servo dire male di te.
[22] Già che dimolte volte, lo sa bene il tuo cuore,
hai tu pure detto male degli altri.

[23] Tutto questo indagai, per via di sapienza:
dissi: «Possederò la sapienza»;
ma essa restò lungi da me.
[24] Lontano è tutto, e profondo:
profondo; chi lo comprende?

[25] Volsi l'animo a ottenere la scienza,
a indagare e cercare sapienza e ragione;
e a conoscere la malizia dello stolto,
la stoltezza, le follie.
[26] E trovo amara più della morte la donna,
la quale è tutta lacci;
una rete il suo cuore, e le sue mani catene.
Il gradito da Dio n'esce in salvo,
chi è sgradito, vi rimane impigliato.

[27] Ve', questo ho trovato, ha detto l'Ecclesiaste,
una ad una osservando con riflessione.
[28] E più ancora cercò l'anima mia,
e non ho trovato:
un uomo fra mille trovai,
non trovai una donna fra tante.

[29] Però, vedi, bensì questo ho trovato:
che Dio creò l'uomo retto;
e quelli vanno dietro ai molti discorsi.

VIII.

[1] Chi è pari al sapiente,
e chi conosce il senso di ogni cosa?

La sapienza fa splendere la faccia dell'uomo,
e converte la durezza del suo volto.

[2] Ti dico: osserva la parola del re;
anche a motivo del giuramento di Dio.

3 Non sgomentarti, recandoti in presenza di lui,
non fermarti in mali propositi,
perchè, ciò che a lui piace, egli fa.
4 Poichè la parola del re, davvero, è potente;
chi può dirgli: «che cosa fai?»

5 Chi osserva il comandamento, non conosce mala ventura.
Il giusto momento conosce il cuore del savio.
6 Chè ogni fatto ha il suo momento giusto;
con tutto ciò, la sventura grave pende sull'uomo.
7 Nè infatti egli sa mai quel che sarà per succedere;
e quello che consegue, chi glielo fa sapere?

8 Non ha l'uomo poter su lo spirito,
(per catturare il vento)
nè dominio sul giorno della morte.

Congedo non si dà durante la battaglia,
nè può la malvagità dare scampo ai perversi.

9 Tanto così ho veduto, applicando l'animo mio
ad ogni avvenimento che accade sotto il sole:
esservi tempo in cui l'uomo predomina su l'uomo,
per fargli del male.

10 Vidi i malvagi deposti così nelle tombe,
che venivano dal Loco Santo processionando,
e menavasi vanto in città, di quel ch'essi fecero.
(Questa pure è vanità).

11 Però che non si esegue la sentenza
del mal operare, spedita;
perciò tutto è rivolto il cuore dell'uomo
a far il male.
12 Quindi l'empio centuplica il mal fare,
mentre gli è prolungata la vita.

Ma certo so, ch'è riserbato il bene a' tementi di Dio,
i quali temono dinanzi a lui;
[13] e non mai avrà bene il malvagio
e non prolungherà i dì suoi come l'ombra;
perciò ch'egli non teme innanzi a Dio.

[14] C'è una vanità che avviene sulla terra:
vi son giusti che incoglie l'evento
dovuto ai malvagi;
e malvagi cui segue l'evento
dovuto ai giusti.
(Dissi, che questo pure è vanità).
[15] E pertanto ho plaudito al godimento:
che non v'è bene all'uomo, sotto il sole,
se non mangiare e bevere e darsi buon tempo;
ciò lo consola pure nel suo faticare,
lungo i giorni della sua vita,
che Dio gli ha conceduto, sotto il sole.

[16] Così dunque applicai l'animo mio
ad apprendere la sapienza;
e ad osservare gli eventi,
che accadono sopra la terra
— poichè di giorno e di notte,
co' suoi occhi giammai non vede il sonno —
[17] e vidi in tutta l'opera di Dio,
che l'uomo non può mai comprendere
i fatti che succedono sotto il sole.
Con tutto ciò che l'uomo si affanni cercando,
giammai non comprenderà;
e se afferma il savio, di sapere,
non però realmente comprende.

IX.

1 A ciò disposi l'animo,
a discernere questo:
che i giusti e i savi con i fatti loro,
sono in mano di Dio;
ed anche amando, anche odiando,
non sa l'uomo quello che fa.
Tutto è davanti a loro,
2 tutto ugualmente per tutti.
Una sorte medesima attende il giusto e il malvagio,
il buono, il puro, ed il contaminato;
chi offre sacrifizi, e chi non li offre,
il pio così come l'empio,
chi giura e chi del giuramento ha paura.

3 Questo è male, in ciò che accade sotto il sole:
che una sorte istessa è di tutti;
pertanto il cuor dell'uomo è pien di malizia;
ha in animo follie, sinchè vive,
ed appresso finisce tra i morti.
4 Però chi è da presceglière?
I viventi hanno pure una speranza;
poichè vale più assai un cane vivo
d'un leone ch'è morto.
5 Chè i vivi sanno almeno di aver a morire,
mentre i morti non sanno più nulla,
nè v'è per loro un compenso,
poichè va dimenticata la loro memoria.
6 Pur anche il loro amore e il loro odio,
e l'invidia loro perì;
nè hanno più parte giammai,
in tutto quanto accade sotto il sole.

7 Su dunque, mangia lietamente il tuo pane,

bevi con cuore ilare il tuo vino,
poichè già Dio gradì le opere tue.
[8] Le tue vesti sempre sian candide,
l'unguento sul tuo capo non faccia difetto.
[9] Dilettati a vivere insieme con la donna che ami,
tutti i giorni della tua vita vana,
che egli ti ha concesso, sotto il sole.
(Tutti i giorni della tua vanità).
Che tale è la tua parte nella vita,
nei travagli che vai sopportando (sotto il sole).
[10] Tutto ciò ch'è possibile a te conseguire,
fallo, per quanto è in tuo potere;
chè non v'è attività, non pensiero,
non iscienza o sapienza nel mondo di là,
ove sei per andare.

[11] E ancora vidi sotto il sole,
che non agli agili avvien di correre,
non ai forti di combattere;
e così pure non ai savi il pane,
non agli intelligenti la ricchezza,
non agli addottrinati il favore;
perchè tempo e fortuna dispongono di tutto.
[12] Non sa l'uomo qual è il suo momento;
come pesci inviluppati in mala rete,
come uccelli presi al laccio,
così vengono gli uomini colti dalla mal'ora,
che cade addosso a loro, subitamente.

[13] Così anche ho veduto saviezza, sotto il sole,
quale parve a me, grande:
[14] una piccola città con pochi uomini,
contro cui andò un gran re,
e la cinse d'assedio,
e di contro le alzò grandi macchine.
[15] E trovossi un uomo povero sapiente,
che salvò la città con la propria sapienza;

e nessun si rammentò poi
di quell'uomo povero.
16 E io dissi: la sapienza val più che la forza;
ma la sapienza del povero è disprezzata,
le sue parole non vengono udite.

17 Son da udirsi le parole sommesse de' savi,
più che il vociare del capo degli stolti.

18 Più vale la sapienza che gli strumenti di guerra,
ma un solo errore manda in rovina gran bene:
1 come le mosche putride fanno putire,
e fermentare l'olio dell'unguentario.

X.

2 L'animo del sapiente è diritto,
l'animo dello stolto, sinistro.
3 Ma per qualunque via lo stolto proceda,
egli ha l'animo scemo,
dimostra a tutti, che è fatuo.

4 Se lo sdegno del principe insorge contro di te,
non ti muovere dalla tua posizione,
poichè la mansuetudine allevia grandi colpe.

5 Evvi un male, ch'io vidi sotto il sole;
un errore proveniente da chi domina:
6 la stoltezza esaltata in gran dignità,
e gli ottimi seder nella polvere.
7 Vidi servi andare a cavallo,
e invece i principi, come servi, a piedi.

8 Chi scava una fossa, vi cade,
chi disfà una muriccia, lo morde una serpe.
9 Chi muove pietre, ne risente dolore;
chi spezza legna, corre pericolo.

[10] Un ferro ottuso, ancor che non venga affilato,
nondimeno avvalora la forza;
tale è il vantaggio del profittare in sapienza.

[11] Se il serpente morde, perchè non riesce l'incanto,
non ne ha vantaggio l'incantatore.

[12] Le parole del savio sono piene di grazia,
le labbra dello stolto fanno la sua rovina.
[13] Il principio del suo parlare è stoltezza,
ed il termine, mala follia.
[14] (Il fatuo si perde in parole).

L'uomo ignora quello che fa,
e quel che avverrà dopo, chi glie lo dirà?

[15] Operando, lo stolto si affanna,
non sa ire nemmeno alla città.

[16] Te infelice, o terra, che a re sortisti un fanciullo,
e i tuoi principi banchettano sin dal mattino.
[17] Te felice, o terra, che un uomo eletto hai per re,
e i tuoi principi convitano a suo tempo,
con dignità, non per ubriacarsi.

[18] La troppa trascuranza fa rovinare il solaio,
e per pigrizia di mani, fa acqua la casa.
[19] Rendon risibili il pane ed il vino,
che allieta la vita;
e l'argento che a tutto risponde.

[20] Neanche in intimità, non dir male del re,
e in camera da letto, non isparlare del ricco;
perchè gli uccelli del cielo rapportano la voce,
e gli alati riferiscono le parole.

XI.

1 Getta il tuo pane alla superficie dell'acque;
chè, nel decorso dei giorni, lo ritroverai.
2 Fa' parte a sette, anche ad otto,
perchè non sai qual malanno vi sarà sulla terra.

3 Quando piene son le nubi di pioggia,
su la terra si riversano;
e se un albero cade a mezzodì o a settentrione,
là ove cade, quivi esso ha da stare.

4 Chi bada al vento, non semina,
e chi guarda le nuvole, non miete.

5 Sì come tu non sai la via dello spirito,
nell'embrione in seno d'una gravida;
così tu non conosci le opere di Dio,
il quale fa tutto.

6 Di buon mattino semina la tua sementa,
nè la sera abbia posa la tua mano;
perchè ignori se più giova, questo o quello,
o se ambedue ti porteranno bene.

7 È pur dolce la luce,
e caro agli occhi di vedere il sole!
8 Abbia pure molti anni da vivere l'uomo,
in tutto il loro corso, gioisca;
e tenga a mente i giorni delle tenebre,
che saran molti.
(Tutto quello che avvenne, è vanità).

9 Gioisci, o giovane, della tua adolescenza,
e si dia piacere il tuo cuore nei giorni della tua gioventù;

va' secondo le vie del tuo cuore,
e il vedere de' tuoi occhi;
pur sapendo che, tuttavia,
ti adduce Dio nel giudizio.
10 Rimuovi il cruccio dall'animo,
distogli il male dalla tua carne.
(Perchè adolescenza e giovinezza son vanità).

XII.

1 E pensa al tuo creatore nel giorno della tua robustezza,
finchè arrivino i dì del malanno,
e sopravvengano gli anni nei quali tu dica:
in essi non mi compiaccio.

2 Quando si oscura il sole,
la luce, la luna e le stelle;
tornan le nuvole dopo la pioggia.
3 Il dì che tremano le sentinelle,
pencolan gli uomini, già sì robusti;
e cessano le mole, ridotte in picciol numero,
al buio rimangon l'altre curiose alle finestre.
4 Si chiudono le porte su la strada,
lo strepito vien meno della mola,
non più forte del grido degli uccelli,
e tacciono eziando le cantatrici.
5 D'ogni altezza avran timore,
e spaventi in sul cammino;
quando le mandorle si buttan via
e non si gustano più le locuste
e sino il cappero non val più nulla.
Allor se ne va l'uomo
alla sua casa eterna;
e giran per le strade
quelli che fan lamento.

6 Quando si romperà la catena d'argento,
e si spezzerà l'urna alla fontana,
si fiaccherà la carrucola al pozzo.
7 Ritornerà la polvere alla terra, qual fu,
e tornerà lo spirito a Dio che lo donò.

8 Vanità delle vanità, ha detto l'Ecclesiaste;
tutto quanto è vanità!

9 E oltrechè l'Ecclesiaste era un sapiente,
insegnò la scienza al popolo:
ha indagato, scrutato, coordinato,
molte sentenze.
10 Ha cercato l'Ecclesiaste di trovare parole gradevoli,
e scriver rettamente parole di verità.

11 Le parole dei sapienti son pungoli,
e chiodi infitti;
i maestri di raccolte provengono,
da un sol pastore.

12 E più di tutto, o figlio, resti chiarito,
di far più libri, mai non si vede la fine;
ma il troppo meditare stanca il corpo.

13 Per ultimo: tutto sentito,
temi Dio, ed osserva i suoi precetti;
chè in questo è tutto l'uomo.
14 Perchè ogni fatto Dio porterà nel giudizio,
anche ogni azione occulta,
sia buona o sia cattiva.

FATALITÀ E PESSIMISMO
SUL FINIRE DEL MONDO ANTICO.

Le due civiltà, greco-romana ed ebraica, le quali poi riunite in una sola corrente, formarono la storia cristiana ch'è sin oggi la civiltà nostra, soglion essere contradistinte l'una dall'altra ed opposte, in considerazione del loro singolare carattere ottimista, si dice, o pessimista. Della coltura classica, cioè, si esalta l'inalterabile serenità, la gioia tranquilla che anima gli storici, i poeti, e perfino le ardue teorie dei filosofi; della bibbia invece rilevasi il profondo sentimento di dolore che ne pervade le pagine, sin là dove più forte è la fede religiosa e più vivace la speranza in Dio. E in conseguenza si suol contrapporre lo spirito ottimistico dei popoli arii, indo-europei, a quello pessimistico delle genti semitiche dell'Asia anteriore, come se fossero due diverse forme di inugual valore nella storia del genere umano.

Senza dubbio, è da riconoscere, che l'idea della vita fra i Semiti ha una decisa impronta di pessimismo; e lo dimostreremmo agevolmente, per poco che volessimo andar sulle tracce delle letterature semitiche, dalle più antiche scritture babilonesi a quelle assai recenti del Corano. Ma è più che sufficiente richiamarci alla testimonianza della bibbia, che delle une e dell'altre è in pari tempo l'eco o il presentimento. Si può dire che le sacre scritture, ebraiche e cristiane, non siano, dalla prima al-

l'ultima pagina, che una grande e solenne affermazione del dolore di vivere, costitutivo quasi dell'essere cosmico.

Se pure si ammette che è buona intrinsecamente l'essenza della natura e dell'umanità, creata da Dio, nondimeno si è persuasi, che il male e quindi il dolore sia penetrato fin dall'inizio nel mondo a corrompere i viventi e le cose, ogni dì più profondo e progressivo, sino a non poter essere tolto che per la distruzione e recreazione degli esseri da parte di Dio. È quello che risulta a principiare dal racconto del peccato originale e del Diluvio, fino alle torbide figurazioni della fine del mondo, rappresentata dall'Apocalisse, e annunziata come una imminente realtà dalle lettere dell'apostolo Paolo alle prime generazioni cristiane. La storia degli Ebrei, contenuta framezzo, dalla forzata loro migrazione in Egitto alla cattività di Babilonia, alle guerre con i re Seleucidi, alla rovina di Gerusalemme per mano di Tito, quasi non è che una paurosa e sanguinosa vicenda di male azioni e di tremendi gastighi, di ribellioni audaci e di stragi crudeli.

E a fronte di un'idea così tragica di tutta la storia è situata quella penosamente rappresentativa della vita individua, aspro dolore fisico tutta e strazio dell'anima, che ci offre il libro di Giobbe, poema se altro mai del dolore, quasi dissi della disperazione, per cui l'uomo non è che un mezzo termine di giuochi e di scommesse tra Satana e Dio. Tutto questo è forse poesia? È letteratura? È la vita; si affretta a risponder la bibbia, è l'esperienza continua, inevitabile di chi per poco si faccia col pensiero ad approfondire il valore dell'esistenza. E nella bibbia v'è un libro che appunto lo dimostra: l'Ecclesiaste.

Perciò le pagine dell'Ecclesiaste son quelle che esprimono più al vivo il pessimismo biblico, mettendo a nudo così la sofferenza non già di un'astratta umanità ripen-

sata, qual'è propria della storia o dell'arte, ma dell'uomo reale, in confronto con la natura e con la società.

E qui sorge inatteso il problema del rapporto ideale tra l'una e l'altra civiltà del mondo antico, tra la bibbia ed i classici, o, se guardiamo il tema in tutta l'ampiezza, tra gli Arii e i Semiti. Poichè se, per così dire, nella visione astratta della vita, noi trovammo gli storici e i poeti qua e là improntati di un'opposta immagine dell'esistenza, a vicenda ottimista o pessimista, nella realtà invece del sentimento immediato e dei principii morali, riscontriamo ugualmente gli uni e gli altri, scrittori greci e romani sì come ebrei, compresi da un medesimo concetto pessimista del vivere umano. E mentre la bibbia appariva tanto lontana da ciò che era l'ideale classico, ecco invece d'un tratto l'Ecclesiaste dimostrarsi così profondamente affine, in pensieri e parole, ai filosofi ed ai poeti del mondo greco e romano, da essere quasi non più un ebreo, ma un ellenista, non un credente nella religione profetica, ma un pretto pagano. Da che dipende, in che consiste dunque, profondamente, questa inaspettata identità di idee pessimistiche, tra l'Ecclesiaste e gli scrittori pagani, tra la bibbia ed i classici?

I critici moderni che han rilevato con una minutezza, perfino soverchia, le esteriori convenienze di pensiero fra l'Ecclesiaste e i classici, non son riusciti a chiarire tuttavia la ragione profonda di questo inevitabile parallelismo di idee della bibbia col paganesimo contemporaneo. Essa consiste tutta nel fatalismo, che caratterizza qui e là il concetto della natura e dell'uomo, togliendo o menomando la libertà morale e facendo apparire in conseguenza la vita individua e la storia una vicenda

perenne di dolore e di morte. E che cos'altro, infatti, riman da pensare, poi che il mondo s'è ricostruito come una fatale catena di effetti necessari, stabiliti una volta per sempre o dal caso o da Dio, e ricorrenti poi all'infinito nell'eterno ciclo dei secoli? Senza la libertà, l'esistenza è un soffrire; e la morte, se non è gioia, per lo meno è liberazione.

Un pensiero così triste, si noti, deriva proprio dal monoteismo ebraico e pagano d'allora. Poichè, se pure con la fede in Dio si raggiunse l'unità concettuale dello spirito, in sè comprendente la natura e la storia, nondimeno situando così gl'integrali valori dell'essere fuori e sopra l'umanità, si riusciva a non più vedere nel mondo, se non un'accolta o accozzaglia d'esseri materiali senz'intima comunione fra loro, atomi spinti e mossi, perchè non ricadan nel caos, da una forza puramente esteriore, fatale. Gli enti cosmici, pensati così, non possono avere che un moto perennemente uniforme, quale proviene e risulta per inerzia da un impulso esteriore, senza novità mai; perchè il nuovo è creazione, è l'effetto di un libero agire, deriva da cause interne, cioè dallo spirito, che appunto è stato ai viventi nella natura negato.

Più ancora, il mondo non è visibile al pensiero, che in forma d'apparenza e vanità. Con tutta la grossa e pesante lor densità di materia, le cose non tardano infatti a manifestarsi, quali sono, alla ragione prive in sè di consistenza e realtà. Giacchè per l'intelletto ogni realtà è necessariamente identica a lui stessa, è un'essenza o realtà spirituale. Per ciò stesso la massima realtà, anzi l'unica, è Dio, la sola concreta e individua riconosciuta dal monoteismo. Gli altri esseri spirituali, esistenti in natura, non sono in conseguenza che un'impersonale emanazione divina, la quale si dissolve in sè medesima, nel passaggio dalla vita alla morte.

Perciò, fatalità, uniformità, vanità di tutte le cose: ecco i motivi a cui si informa, nel suo doloroso ideale, il libro dell'Ecclesiaste. È del resto la più alta parola, nella sua tristezza insanabile, che l'antica civiltà tramandasse, quale espressione dell'intimo pensiero di un mondo stanco e deluso, anelante sino a morire, pur di risorgere.

Tanto basta per renderci accorti, che se l'Ecclesiaste esprimeva per conto suo la conclusione ultima del monoteismo profetico, razionalmente interpretato, egli era in compagnia d'altri gran savi e pensatori, i quali rappresentavano simili correnti di pensiero. Tutta la civiltà degli antichi, religiosa e filosofica, tra i Semiti e fra gli Arii, sulle rive del Gange del pari che su quelle del Tevere, dà di colpo e si abbatte o ritemprasi in questo pessimismo pauroso, in questa coscienza terribile della vita, che sia dolore e morte. Perchè i tempi nei quali il giudaismo socialmente costituivasi religione di stato, sono gli stessi in cui, nell'India e fuori, per tutto l'estremo Oriente asiatico, si sparge e trionfa il buddismo.

Il buddismo è il momento supremo, la perfezione ultima dell'idea pessimista bramanica, analoga a quella che fa rifletter l'Ecclesiaste. È il quarto o quinto secolo, prima di Cristo. Da tempo assai, l'antica religione dei Veda, fondamento politeistico del bramanesimo, erasi trasformata per effetto del pensiero bramanico, il quale aveva fuori e sopra la natura visibile, riconosciuta la fondamentale unità dello spirito, e in esso la ragione e l'origine d'ogni cosa che è. Di là provenivano i cicli dell'essere universale, gli dei e l'uomo e ogni altro vivente in natura. Quindi, perciò, s'era trovato consistere l'ultimo fine della vita umana, non tanto nel culto e nei riti sacrificali della tradizione dei Veda, quanto invece nel ricongiungersi speculativo all'essere cosmico, riunendosi, per via di contemplazione, coll'*atman,* lo spirito, col *brahman,* la ragione dell'universo.

In ciò, pare incredibile, consisteva la radice e il principio del pessimismo indiano, proceduto ormai così lungi dalla lieta serenità che splende negl'inni dei Veda. Situata nell'*atman,* nel *brahman,* la integrale realtà dello spirito, la natura appariva in sostanza non altro che un *samsara*, un complesso di parvenze fenomeniche, semoventi in ciclo perenne con la lor vanità, un intreccio concatenato di accadimenti fatali, uniformi e immutabili, senza libertà, senza gioia, in cui era dolore intollerabile il vivere ed una sorta di liberazione la morte.

Persistevano a credere i bramani, che il mondo pur dovesse contenere una qualche definita realtà, emanazione di quella che negli Dei stimavasi sapienza, beatitudine, potere di creazione; e però concentravano ogni sforzo nell'acquistare, per via d'ascesi contemplativa, la capacità di entrare in possesso dell'*atman,* del *brahman,* reputato il principio onde traeva la divinità la sua ragion d'essere e agire. Ma era inevitabile, che questa radice dell'essere, tanto a fondo cercata dagli asceti, si rivelasse finalmente quale un'astrazione ed una vanità infinita del tutto, in cui andava a perdersi e svanire anche l'uomo, intanto che un fatale desiderio, quasi invincibile, continuava a tenerlo attaccato alle cose.

Ebbene, allora dissero i bramani: poichè la vita, in ultima analisi, è tale, nè può essere diversa per gli Dei, poichè tutti siam coinvolti nel destino di un desiderio vano delle naturali parvenze e di una sostanziale necessità di perdersi nell'inesistente; accettiamo quello che è il sommo nostro dovere, l'estinzione volontaria e radicale del desiderio, il passaggio dall'essere individuo nell'universale, dal cosciente nell'inconsapevole. Non sentire, non sapere, val più che sapere e sentire il dolore.

Ecco la dottrina che insegnano le Upanisciad, trattenimenti segreti che gli asceti negli eremi delle profonde

selve rivelavano ai loro pensosi discepoli. Ecco la scienza, che giunsero a elaborare in sistema teosofico gli enigmatici scrittori del Vedanta e i sofisti del Sankia.

Il buddismo fu quindi l'espressione, il compimento storico e sociale, l'elargizione a tutto il genere umano di un principio di vita spirituale, sino allora rimasto nel chiuso delle scuole e nell'intimità dei grandi maestri. L'India tutta e l'estremo Oriente erano stati, con un lavoro di secoli, diffusamente educati a un principio di coscienza civile dal pensiero degli Arii; e dappertutto, dal fondo delle anime deste, affluiva alle sorgenti della vita il sentimento del dolore, della fatalità di ogni cosa; dovunque si aspettava un liberatore, che finalmente venisse ad annunziare il messaggio di redenzione umana. E il liberatore fu il Budda, il Risvegliato, che disse: O uomini, tutto è apparenza, è destino. Tutto è dolore, perchè desiderio di cose vane. Togliete dalla vostra coscienza il desiderio, che è la coscienza medesima. Estinguetevi così nello spirito universale, che è la perfetta astrazione dall'essere naturale individuo. Esso è il *nirvana*; ed è l'unica felicità: non essere.

Lo sappiamo: i principii del buddismo son noti e non occorre insistervi troppo. Ma non è assai strano e curioso, che nella coltura moderna resti invece ignorato o mal noto il fatto, che tutta più o meno la civiltà classica è pure profondamente pervasa da un così sconfortante ideale? Che cosa dunque è la bella serenità di Omero, la gioconda spensieratezza di Teocrito, esaltata fin ieri dal poeta delle splendide *Primavere elleniche*? Non altro che una bella illusione dell'arte, sotto di cui celavansi profonde e non quietabili tempeste di pensiero.

Più noi seguiamo gli antichi filosofi ed i poeti, nel ripensare il problema del cosmo e della vita, da Eraclito ad Epitteto, da Teognide a Giovenale, da Epicarmo a Luciano, più noi li vediamo ridursi, sgomentati e delusi, in un pessimismo che ha gli stessi motivi e le forme, osservate di già nell'Ecclesiaste e nelle Upanisciad. Il mondo apparisce vie meglio e mostrasi essere non più in balìa dei vecchi Dei, che con l'uomo fan parte della natura e ne subiscono le conseguenze, bensì d'una potenza indefinibile, oscillante tra i due concetti opposti, del vecchio Zeus, assunto ad unico Dio, e del Fato che tiene in suo potere la vita e la morte d'ogni essere animato in natura, degli uomini tiranno e superiore agli Dei [1].

E al di sotto di questa infinita figurazione dell'essere spirituale e divino, il mondo visibile, il ciclo od anno cosmico uniforme e immutabile delle cose viventi, delle anime prigioniere dei corpi e destinate a perdere in morte la gioia della vita, non già il dolore di essere. La civiltà greca, per quanto cercasse, non pervenne a superare con l'ideale di Zeus, creatore e provvidente, il concetto del Fato, di un destino inesorabile e cieco, contro cui lottano gli uomini ed anche gli Dei, e che difficilmente gli uni e gli altri riescono a vincere. Però, che cosa è la vita, la vita in universale, che cosa vale senza libertà, nè speranza di felicità che trascenda i confini della morte? Essa, raggiunta fino alle crude radici dell'essere, manifesta la sua verità: la vita è dolore.

In tutte le correnti del pensiero filosofico greco, le

---

(1) Lo Zeus della religione greca, in ispecie dopo Alessandro, qual è quello esaltato per esempio nell'inno di Cleante, dopo l'avvento del cristianesimo, divenne il sommo Dio (Zeus-Deus) dei neoplatonici, che sant'Agostino dice identico a quello dei cattolici. Nel Dio neoplatonico e cristiano si tentò fondere l'idea del Fato, senza però riuscire a superarla.

quali non poterono formarsi il concetto dell'immortalità individua dell'anima, circola questa idea fatalistica e piena di tristezza sul valore negativo delle cose [1]. Ma in nessun sistema pervenne ad una così rigida e conseguente espressione, quanto nel materialismo di Democrito, rinnovato da Epicuro, e del quale un'organica ricostruzione ci ha lasciato Lucrezio.

Il poema di Lucrezio direbbesi muovere da un principio opposto a quello dei teosofi indiani; analogo in fondo, però, e inducente alle stesse conclusioni. I vecchi Dei, anche per Lucrezio, non son punto superiori alla natura, nè potenti a redimere l'umanità, e degni in conseguenza di religione e di culto. Essi fan parte invece, come l'uomo, del visibile materiale universo, la sola ed assoluta realtà dell'essere, consistente nell'infinito complesso degli atomi cadenti eternamente ed ascendenti in vortice nel vuoto spazio. E però, a che i sacrifizi? A che i riti dei templi? A che la religione? Il poeta della *Natura* esalta col più vivo sentimento di riconoscenza, che è perfino entusiasmo, colui che è stato il grande liberatore degli uomini dalla superstizione religiosa, scomparsa ormai per sempre dai popoli civili. Egli canta e sogna così; e parla come Paolo parlerà di Gesù, a poco più di un secolo di lontananza.

Qual è il mondo, che il poeta romano sostituisce a quello formato dagli Dei, e predicato dalle religioni cadute in dissolvimento? Lucrezio è ben lungi dal credere, che la natura per lui sia priva di realtà, sia finalmente quella vanità razionale, che è per gli asceti dell'India speculatori dell'*Atman*, oppure quella vanità morale dell'Ecclesiaste, per cui non è reale invece che Dio. Il poeta

---

(1) Un chiaro e preciso concetto dell'immortalità dell'anima, come coscienza individua, non fu raggiunto e formulato neanco da Platone.

presume, al contrario, che le cose visibili posseggano la massima solidità dell'essere, perchè capaci di imprimere i loro caratteri negli organi dei sensi e di venire rappresentate in forme di fantastiche ricostruzioni.

Ma invero questa grossa e ingombrante figura del cosmo, considerata a fondo, si risolve in mera apparenza, la quale invano nasconde la insanabile sua vanità. Che cos'altro può essere, infatti, la vera realtà, se innanzi tutto non è pensiero, idea, legge ordinatrice, e non è un principio di vita e d'avvenire? Ma la Natura di Lucrezio invece è tutto il contrario. Nasce dal caso e deriva da un cozzo cieco di forze, negatrici per sè d'ogni idea, creante e conservante l'universo; è destinata quindi a disgregarsi, perdersi finalmente nella morte.

La vita, si dirà, la realtà, il valore dell'essere, sta fra questi due termini del nascere e del morire. Ma si tratta di un ente illusorio, come quello per cui non si riesce ad attribuire alla coscienza individua, al pensiero che conosce sè stesso, ragion d'essere propria, autonoma e indipendente dai materiali elementi ond'è composto; e tutto si fa quindi consistere nell'aggregarsi degli atomi e nel cessare di esistere, tosto che l'aggregato si sfascia.

Perciò appunto il buddismo nega ogni valore positivo alla natura, perchè in essa non riconosce agli esseri organici alcuna ragione e sostanza individua lor propria. E se manca alle cose lo spirito concreto individuo, se tutto è una fortuita vicenda di atomi, un gioco materiale di corpi che continuamente si fanno e disgregano gli uni negli altri, non v'è in assoluto libertà, non responsabilità di bene e di male, non moralità, non saviezza, non senso di felicità; siamo in un mondo ancora più vano e vuoto di quello che per motivi consimili apparve all'Ecclesiaste.

Bisogna raggiungere queste profondità, per riuscire a

spiegarci il pessimismo, che noi troviamo in Lucrezio. Che cos'altro, direm noi che leggemmo l'Ecclesiaste o ricordiamo il discorso che il Budda tenne ai primi discepoli in Benares, può apparire il mondo al poeta, quando con la religione ha fatto getto dei valori spirituali, ed ha quindi, sia pure fortemente, romanamente, negata la libertà e l'immortalità? Che cos'altro può rimanergli nel fondo dell'animo e emergere, malgrado suo, se non un profondo sconforto, il più amaro disprezzo del volgo e per poco del genere umano, la convinzione espressa che il mondo storico e fisico decada e stia ruinando in una morte eterna?

Si suole con ciò, presumendo spiegare alcunchè, attribuire i tristi sentimenti del poeta romano a un suo particolare atteggiamento d'animo, ad una sua tendenza di carattere; e gli si contrappone la ben nota serenità di Epicuro, il cui sistema appunto Lucrezio segue e a volte par che traduca. Può essere in ciò qualche cosa di vero; ma peraltro è un'osservazione superficiale e inutile. Perchè il pessimismo lucreziano è implicito e conseguente nel sistema democriteo, da cui prende le mosse; e la serenità di Epicuro, che giustamente fece meraviglia agli antichi, nasconde il suo dolore senza distruggerlo, così come la calma tranquillità del Budda tiene occulta la profonda tristezza del bramano. Non son da giudicare i sentimenti del poeta, a seconda del racconto tradizionale della sua morte, che vuolsi avvenuta per suicidio, quasi volontario termine d'una tristissima esistenza. Non abbiamo argomenti da crederlo un fatto storico, e più probabilmente è una leggenda denigrante inventata dagli stoici, ed accolta per facili motivi dagli scrittori cristiani.

Poichè, malgrado tutto il pessimismo, ond'è penetrato, Lucrezio è non soltanto un poeta entusiasta — in uno

stato d'animo cioè il più lontano da quello, davvero triste e rassegnato, dell'Ecclesiaste e dell'asceta indiano — ma è personalmente pieno di gioia di vivere. La vita è breve, e lo sa; la morte incombe e con essa tutto finisce. Egli sa; e gli appare la vita perciò come una cosa bella, come una cosa buona; perchè la vita è amore, piacere, voluttà. Il poema principia con un inno alla dea dell'amore, ed è integrato da un lungo canto alla gioia del senso, ove tutto dimostrasi lo stato di beata illusione, in cui vive il poeta, obliando la vanità di ogni cosa nell'amplesso femmineo. Qual differenza dal Budda, per cui la donna non è che un ricordo lontano, oggetto di rinunzia, chi sa, forse intimamente inconsolabile; e dall'Ecclesiaste, che nell'amore non trova se non una più sublime coscienza della propria tristezza.

Consideriamo bene. Che cos'è, che cosa può essere la irrompente gioia di Lucrezio, questa forma romana della imperturbabile serenità di Epicuro? Da che proviene, anch'essa, la divina calma del Budda, che rispecchiò nella sua tranquilla dolcezza il sorriso mestissimo degli asceti bramani? E perchè mai, fin l'Ecclesiaste, con tutto il suo profondo sentimento della vanità d'ogni cosa, può apparire di avere nella vita assaporato ogni gioia, di qua e di là indifferentemente dai confini della morale, dovunque lo guidò la sua sola sapienza? E non è detto che abbia cessato di godere. Tutto il libro pare anzi destinato, più che a dimostrare il suo cruccio, a temprare sè stesso e riuscire ad esaurire, prima della morte, il piacer della vita. Come, dunque, tali predicatori o poeti del dolore e del vano rammarico poterono essere e farsi stimare, lo volessero o no, gl'iniziatori di quel sistema

di vita, vissuta come gioia e come piacere, che non per niente prese il nome da Epicuro?

Ciò deriva innanzi tutto dal fatto, che questi insigni maestri furon veri sapienti, che approfondiron cioè sin alla verità la conoscenza dell'essere naturale ed umano; e in ogni caso la scienza del vero, che informa la vita del sapiente, è per sè stessa beatitudine dell'esistenza. Che importa, se è la scienza del dolore? Il dolore non è che il momento necessario, antecedente della gioia. Il savio che pervenne a conoscere così guardando innanzi, fuori e sopra di sè, la vita qual'è, dolore e vanità, riuscì a sapere che è tale per chi la guarda volgendosi addietro e nel passato, e però nel medesimo tempo seppe ch'essa è la gioia del presente. Perchè il sapere è in sè gioia e realtà, principio e ragion della vita. Tutte le loro teorie dovevan dunque necessariamente pervenire a trovare e riaffermare, per i sentieri della negazione, la smarrita via della vita.

Essi perciò non furono solo inventori di grandi parole, capaci di superare i secoli, ma furono possenti creatori di fatti che conquistarono il mondo. Col suo presentimento di una prossima irreparabile fine di tutte le cose, Lucrezio rappresenta la coscienza romana dei tempi delle guerre civili, quella che intanto si preparava a fondare la più grande realtà della storia politica, l'impero. L'Ecclesiaste, col suo spirito di rinunzia alla terra, prepara il cammino a Gesù ed a Paolo, che cercheranno il loro avvenire nel regno dei cieli, gettando i fondamenti così della massima realtà della storia religiosa, il cristianesimo. Il Budda stesso, che più di tutti fu profondo e tenace negatore, non fu meno degli altri uno spirito conquistatore. Poichè non solo, come Gesù, raggiunse nella storia il sommo fastigio della realtà umana, che è la divinità personale, ma iniziò il movimento civile che ad-

dusse l'India buddista, nel giro di poche generazioni, ad essere un grande stato politico [1].

Così riusciron tutti a dimostrare questa gran verità: che il pensiero, o proceda nelle tenebre del dubbio o nella luce dell'evidenza, percorre sempre le vie dello spirito, se riesce finalmente ad affermare gli assoluti diritti e i supremi valori della vita.

***

Tanto basta perchè noi, lontani discepoli, dobbiamo avere perenne gratitudine verso di loro, e dobbiamo sentirci inanimati a dimostrarla ai posteri, che come noi saranno angosciati dal problema della esistenza e del destino. Null'altro avremmo da aggiungere. Ma noi non potemmo far queste così semplici riflessioni, senza avere dinanzi al pensiero continuamente, tornando a meditar su le pagine dei grandi ammonitori, la indimenticabile figura del santo poeta, che apprendemmo ad amare ancor prima di poterlo conoscere, già negli anni dell'adolescenza: di Giacomo Leopardi.

Si può dire giustamente che il Leopardi, nell'aspro suo passaggio per le vie del pensiero, ha rivissuto in sè terribilmente il triplice dolore che caratterizza, ad un tempo, e l'Ecclesiaste e Lucrezio e l'asceta del Gange. Egli fu educato, del pari che il savio ebreo, in un rigido insegnamento della fede in Dio, da cui, per quanto facesse, non riuscì più a liberarsi. E quel Dio si presentò a lui come l'autore del male, un tiranno, un « brutto potere », per la sua dolorosa vanità non diverso in nulla dal fato, salvo che il fato è cieco, ed Egli è veggente.

---

(1) Come è noto, il buddismo ebbe nel re Asoca, terzo secolo avanti Cristo, anche il suo Costantino o il suo Teodosio.

Onde il poeta odia Quello, al quale l'Ecclesiaste si rassegna con fede contenta. Come Lucrezio, egli porta nel sangue il veleno del pensiero moderno, ai suoi tempi di cruda reazione materialistica contro lo spiritualismo cristiano. E il mondo e l'universo egli vorrebbe che fosse, quale apparve al poeta romano, un cozzo di atomi retto dal caso e ruinante da un'effimera vita nella morte. Ma egli non ha la certezza, non può avere l'entusiasmo di Lucrezio. Sull'animo suo non indarno passò lo spirito del cristianesimo. E però, come il savio dell'India egli ha coscienza che tutto questo grosso universo di materia, intimamente non è che mera apparenza, ne « l'infinita vanità del tutto ».

Con tutto questo, il dolore di Giacomo Leopardi non è ancora pienamente misurato. Perchè la Matrigna fu avara col poeta dei beni largiti ai predecessori di lui nelle vie del dolore: gli dette la sanità, perchè l'assidua cura del pensiero precocemente gliela rovinasse; gli offerse la famiglia e l'agiatezza, perchè sentisse vie più la solitudine e la povertà; gli dimostrò una patria ridesta a libertà, perchè tornasse a vederne lo strazio e l'avvilimento; gl'inspirò finalmente un sublime desiderio di amare, perchè provasse come l'onesta Aspasia feriva, negando a lui l'amplesso.

Eppure, anche al Leopardi, all'uomo giunto all'acme del dolore destinato ai mortali, non mancò la sua parte di gioia; non la innata virtù di raggiungere una felicità: e confortaron lui misero, peregrinante per l'aspro cammin della vita, le splendide visioni dell'arte. Egli vide e cantò la robustezza vittoriosa del corpo ben temperato; rappresentò le dolci intimità del viver casalingo; pensò una patria forte e libera, qual volle, qual noi vedemmo e dobbiamo voler che rimanga; divinamente espresse dai ricordi profondi l'amore, ch'è l'essenza dell'anima.

E questa fu la sua felicità; la sola, del resto, che mai potesse sperare. Perchè non v'è per gli umani sostanzialmente altra felicità, che non sia nel pensiero e nella vita dello spirito, attuata dall'arte.

E però, gl'immortali suoi *Canti*, sacri al nostro puro affetto, non sono il libro già di un letterato, ma la testimonianza di un uomo. Il poeta è vissuto così, e ha sofferto per noi; e ha voluto per le vie del dolore insegnarci qual'è l'unica gioia, che vince la natura e il destino: un ideale di verità e di bontà, realizzato in forme di perfetta bellezza.

NOTE AL CANTICO DEI CANTICI.

CAP. I.

Verso 5. — *Bruna,* come gli attendamenti de' beduini nel deserto; *leggiadra,* come i ricchi padiglioni del re in Gerusalemme.

Verso 6. — *La mia vigna,* la florida verginità, concessa a Salomone.

Verso 7. — *Sospetta,* letter. *velata,* come solevano essere le cortigiane di Astarte, perchè non fossero troppo facilmente riconosciute; qui, nel senso di meretrice vagante. (*Genesi,* 38, 14 seg.).

Verso 8. — I *capretti,* sacri ad Astarte, solevano allevarsi dalle sacerdotesse nei templi.

Verso 9. — Immagine di gusto orientale. Difficile precisare in questa, come in altre consimili, inspirate da un sentimento mistico e irrazionale della vita, il mezzo termine di comparazione: qui, la snellezza, la venustà?

Verso 14. — *Nardo, mirra, cipro,* sostanze vegetali odorosissime, care ai talami e alle mense orientali. Ho visitato, viaggiando in Palestina, l'*Engaddi* (la *Fonte del Capretto*), noto ai geografi, situato a mezza costa dell'arida e desolata conca del Mar Morto. È impossibile pensare, che in quella località deserta, su cui pure in antico pesò, secondo la bibbia, la maledizione divina della prossima Sodoma, vi siano state mai coltivazioni di vigne. Forse trattasi di qualche fonte sacra, dedicata ad Astarte, nei pressi di Gerusalemme.

Verso 16. — È primavera; gli amanti vivono così, per la tenera foresta, all'aperto.

CAP. II.

Verso 1. — *Saron,* pianura fertilissima sul mare di Giudea, anc'oggi ricoperta di folti aranceti. La Sulamite umilmente paragonasi a un fiore comune e poco durevole, come il *narciso* o il

giglio rosso delle campagne palestinesi; è vestita di veli rossi e gialli, parimenti che la Cerere-Astarte, sognata da Apuleio. (*Metam.*, lib. XI).

Verso 5. — *Pomi* o *mele*, frutto caro a Venere-Astarte; come nel celebre giudizio di Paride.

Verso 6. — Atteggiamento analogo a quello dei famosi gruppi marmorei di Eros e Psiche, del Canova.

Verso 7. — Domenico Morelli, nella raccolta biblica, pubblicata in Italia da Ugo Ojetti, ha cercato di rappresentare pittoricamente la visione di questo momento, ma restando molto al disotto dell'alta e pura poesia del Cantico. Egli dovè subire l'influenza deteriorante del Renan. *L'amore*, altri rendono: *l'amata*; sicchè invece parlerebbe Salomone, o la donzella corifea.

Verso 8. — Qui ed altrove traduco in tempo presente i verbi ebraici in perfetto. I critici finora non pensarono a risolvere così semplicemente le gravi difficoltà di senso generico, che derivano invece traducendo, come sogliono fare, col passato.

Verso 15. — I versi 15 e 17 sembrano particolarmente cantati dalla Sulamite e dal Coro, il rimanente essendo in recitativo; varietà che osservasi pure nelle tragedie greche. Il verso 16 pare fuori di posto; e forse è da posporre al 17.

Verso 16. — I *gigli*, le fanciulle del gineceo.

Cap. III.

Verso 1. — Nel settimo capitolo dei *Proverbi* si descrive con mirabile poesia l'errar notturno della cortigiana, devota a Venere-Astarte, per sedurre, lontano essendo il marito, il giovanetto ebreo. Par di leggere Tibullo; ma dal punto vista moralmente contrario.

Verso 6. — *Pascoli* e non *deserto*, come traducono tutti, va resa la parola *midbàr*, che notoriamente vuol dire: luogo da pascolo; vedi *Salmo* 65, 13. È evidente l'allusione erotica; la Sulamite trovasi nel mistico e simbolico giardino del tempio, con l'amante che « pascola tra i gigli », e sorge ed esce dai talami sacri, dedicati ad Astarte, di cui parla chiaramente anche Ezechiele, 23, 17.

Verso 7. — *Letto* per *talamo*.

Verso 9. — *Lettiga*, trono portatile, divano a cuscini, ove si adagia il re fra le donne del gineceo; la parola ebraica *appirion* è derivata dal greco (Ateneo, V, 48; Polibio, XXXI, 3).

Verso 11. — *Sposalizio*, da intendere assai liberamente. Del resto, il matrimonio fra gli Ebrei era un semplice rito famigliare, piuttosto che civile.

Cap. IV.

Verso 1. — Si rammenti che la Sulamite è descritta come un'Astarte, la cui nudità rimaneva, sotto l'ampio velo, visibile; così pure le donne rappresentate nei riti e nelle danze dell'antico Egitto.

Verso 8. — Il *Libano* è una sorta d'Olimpo dei poeti palestinesi.

Verso 12. — Il luco o *giardino* di Astarte, che la sposa rappresenta corporeamente, per comunione mistica è lo spirito e l'essere terrestre della dea.

Verso 13. — Catullo e gli altri erotici Romani accennano sovente alle acute e inebrianti fragranze di provenienza orientale, che troviamo qui enumerate, e che si usavano per gli amorosi convegni nella Roma dei Cesari.

Verso 16. — Come rappresentante del dio, il diletto è considerato incarnazione vivente dello spirito aereo del cielo, alitante sopra quello vegetale della terra.

Cap. V.

Verso 1. — Pare il ricordo di un sacro convito rituale nel tempio di Astarte, a cui misticamente si dava significato erotico. È il precedente pagano dell'Eucaristia, che simboleggia e compie sacramentalmente la mistica unione del Cristo con l'anima fedele.

Verso 4. — *Dallo spiraglio* della porta, che dunque si poteva tentar di aprire, essendo fuori.

Verso 7. — *Mantello*: è il peplo greco, di provenienza orientale.

Verso 12. — Testo ebraico, incerto.

Verso 15. — *Di marmo* bianco; si pensa ad una statua rappresentante la divinità.

Cap. VI.

Verso 1. — Anche qui, come al solito, bisogna tradurre i perfetti col presente.

Verso 2. — *Giardino* in doppio senso, reale e mistico, primaverile ed erotico.

Verso 4. — *Tirza* (*Amenità*), capitale leggendaria del primo regno d'Israele.

Verso 12. — Il testo è guasto ed inintelligibile; la versione soltanto ipotetica. Ogni critico traduce come vuole, ed abusivamente ne trae fondamento e motivo ad esporre la sua particolare teoria sul senso generale del Cantico.

CAP. VII.

Verso 1. — *I due cori* dei *compagni* e delle *donzelle*? Il testo è dubbio, probabilmente guasto.

Verso 2. — La comparazione dei *fianchi* dell'amata a *gioielli* ben lavorati fa pensare alla sua derivazione dagl'idoli d'oro o d'argento, o d'altro prezioso metallo, di Astarte.

Verso 3. — Altre immagini di gusto orientale. I mitografi greci parlarono di coppe nei tempi omerici, formate e lavorate sulla perfetta misura delle mammelle di Elena. *Assiepata di gigli*, ricoperta d'un velo rosso.

Verso 5. — Le due *torri* certamente trovavansi in Gerusalemme. *Hesbon*, città palestinese.

Verso 6. — *In liste*, quale soleva essere l'acconciatura di Astarte, visibile nelle figure che ci son pervenute.

Verso 10. — *Il palato*, i baci, l'eloquio. *Dei dormienti*, in che senso? In rapporto col mistico sonno nel talamo sacro del tempio? Ma forse il testo è guasto.

Verso 14. — La *mandragora*, pianticella che in antico si reputò avesse potere afrodisiaco.

CAP. VIII.

Verso 2, 5. — Correggo il testo e traduco come in 3, 4.

Verso 5. — Incerto, a quale degli amanti debbansi attribuire i versi 5-7.

Verso 6. — *Jah* o *Jahve*, nome del dio ebraico, in qualità di Eros. *Le folgori di Jah*, sarebbe l'espressione ebraica dell'immagine greca: *I dardi di Eros*?

Verso 8. — Pare che le parole attribuite ai fratelli siano pronunziate dalla Sulamite.

Verso 10. — Astarte è dea della guerra, ma, in questa circostanza, dell'amore.

Verso 11. — Una parabola. Il territorio israelitico è tutto del re; la sua sposa è come una vigna, che variamente comparte i frutti del suo amore. Tutto il suo affetto è pel re, ma vuol bene anche ai fratelli. Il *siclo,* moneta ebraica simile al tetradramma greco.

Verso 14. — Ved. la nota al cap. II, 15.

NOTE ALL'ECCLESIASTE.

CAP. I.

Verso 1. — *Ecclesiaste,* in ebraico *Qohelet*; nome in forma femminile, d'incerta spiegazione.

Verso 2. — *Vanità,* letter. *aura, nebbia.* Mere apparenze le cose, e fenomeni senza realtà. L'unica sostanza è Dio. Pensiero analogo a quello fondamentale di Spinoza.

Verso 4. — *Età,* ricorso ciclico d'una generazione. La terra resta, mentre gli anni cosmici, o *secoli,* si avvicendano l'un dopo l'altro.

Verso 8. — La *stanchezza* del flusso perenne, senza scopo nè mutamento; e l'uomo, illuso, non sa persuadersi di ciò.

Verso 10. — Ogni *secolo* apporta gli stessi naturali e sociali fenomeni. Alcuni paion nuovi e non mai visti, perchè s'è dimenticato che avvennero una volta.

Verso 17. — Con la prudenza e la dirittura, tutta propria del savio, l'Ecclesiaste volle far ciò di cui gli stolti si vantano, che sia la vera e sola felicità dell'uomo.

Verso 18. — *Disdegno* e *dolore* della malizia e del male, inerente agli atti umani ed ai fatti naturali.

CAP. II.

Verso 2. — L'espressione turba il contesto, e dev'essere fuori di posto; probabilmente va letta in fine del verso 11.

Verso 5. — *Pomarii,* letter. *paradisi,* giardini regalmente magnifici e deliziosi.

Verso 9. — Ho agito come gli stolti, con animo da sapiente.

Verso 12. — La frase tra parentesi è inintelligibile. Una glossa? O il testo è guasto?

Verso 16. — Come gli eroi omerici, l'Ecclesiaste non conosce

per l'uomo altra immortalità, che quella della fama e gloria tra gli uomini. E gli par poco, o nulla.

Verso 23. — La frase tra parentesi, come altre consimili, pare una nota marginale di lettori consenzienti, inserita nel testo.

Verso 26. — *In disgrazia*, non per aver peccato, ma perchè Dio, nel mistero delle opere sue, come dice san Paolo, destina agli uni la gioia, agli altri il dolore.

Cap. III.

Verso 1. — Ogni fatto naturale ed umano è destinato. La libertà di agire è un'illusione, o è limitatissima.

Verso 11. — *Bellamente*; nell'ebraico è un grecismo. Sapore greco ha tutta l'espressione. L'uomo è un microcosmo; eppure, nulla comprende delle cause prime e finali dell'universo.

Verso 18. — Testo mal sicuro, in qualche parola, ma il senso è chiaro. Si nega l'immortalità, concepita nel senso più o meno platonico. Un medesimo spirito sostiene la profonda vitalità della natura, ma è quello di Dio che ritorna, dopo la morte dei viventi nella natura, all'eterna inesausta fontana.

Verso 19. — Cavalcante Cavalcanti, padre di Guido (Dante, *Inferno*, X, 52 segg.), per confermarsi, a detta di Benvenuto da Imola, nell'opinione epicurea che l'anima morisse col corpo, soleva allegare questo passo della bibbia. Chi può dire che avesse torto?

Cap. IV.

Verso 13. — Allusione ad eventi contemporanei dell'autore, non si sa quali. Dizione oscura e contorta.

Verso 17. — Il testo è guasto; lo ricostruiamo così.

Cap. V.

Verso 3. — *Compiacimento,* di Dio.

Verso 5. — *Angelo,* sacerdote o inviato del tempio, per ricevere le volontarie offerte dei fedeli.

Verso 6. — La prima parte è un'evidente nota interpretativa, sbagliata, del verso 2, dal margine caduta nel testo.

Verso 7. — *Superiori,* gli angeli e Dio.

Verso 8. — Senso incerto; il testo è guasto.

Verso 12. — Allusione a fatti ignoti.

Verso 17. — *Buono e bello,* grecismo.

Verso 19. — Testo e significato, incerto.

CAP. VI.

Verso 3. — L'andar privi di tomba, fra gli antichi, era considerato gravissima sventura.

Verso 4. — *Il nome suo,* l'anima.

Verso 9. — Il piacere goduto ha valore; e non l'immaginato. E però, moderare i desiderii.

Verso 11. — Si direbbero frasi marginali, cadute nel testo.

CAP. VII.

Verso 6. — *Fuoco di pruni,* avvampa e non riscalda; così l'allegria degli stolti non dà contentezza.

Verso 10. — L'Ecclesiaste non è un *laudator temporis acti.*

Verso 12. — La sapienza val quanto le ricchezze, e anche di più.

Verso 14. — *Opera* nel mistero.

Verso 17. — Non seguire gli stolti sulle vie dei loro delitti; le tue stoltezze non siano che atti di sapienza. Una morte precoce attendeva, nell'idea degli antichi, i rei di gravi colpe avanti a Dio.

Verso 19. — *Potenti,* forse arconti, in senso greco.

Verso 29. — Significato incerto, senso oscuro.

CAP. VIII.

Verso 2. — Il re regna per grazia e volontà di Dio.

Verso 8. — *Spirito,* altri intendono *vento,* come l'ignoto glossatore.

Verso 10. — Il *Loco Santo* è Gerusalemme. I cimiteri trovavansi, come oggidì, adiacenti esternamente alle mura della città.

Verso 16. — *Non vede* l'animo mio.

Verso 17. — La presunzione di poter conoscere il mistero dell'universo è vanissima cosa. Pare rivolgasi ai sofisti del suo tempo.

CAP. IX.

Verso 2. — La libertà di agire è un'illusione; l'uomo è sotto un destino immutabile, stabilito da Dio. E tutto poi finisce con la morte.

Verso 3. — Punto di leva della teoria e della fede platonica cristiana nella immortalità dell'anima. Ma, tuttavia, l'Ecclesiaste non consente di accettarla.

Verso 4. — Sembra volgersi contro gli stoici che lodavano, in certi casi, il suicidio.

Verso 5. — Nel sapere consiste il supremo valore dell'essere, anche se è poi la scienza del dolore e del male.

Verso 10. — *Il mondo di là,* ebraicamente detto *Sceòl,* nome di luogo, di oscura etimologia.

Verso 11. — Non tutti coloro che hanno bei pregi e qualità, riescono a farli valere. La sapienza spesso non salva dalla povertà; non sempre dà la ricchezza, o concilia il favor dei potenti.

Verso 13. — Allusione storica, non precisabile. Si è pensato ad Archimede; certo, si tratta di un qualche fatto simile.

CAP. X.

Verso 1. — Significato oscuro.

Verso 4. — *Colpe,* vere o attribuite che siano.

Verso 8. — Le disavventure non sono che l'immancabile effetto del proprio agire.

Verso 10. — Significato oscuro; ugualmente, nel verso che segue.

Verso 11. — Rammentare l'incantagione del serpente sacro in *Salammbo* del Flaubert, e l'opuscolo di Luciano sul falso profeta Alessandro.

Verso 14. — Tra parentesi, una glossa.

Verso 16. — Ancora un'allusione storica? Vedere Giustino (XXX, 1-2) sul re Tolomeo Filopatore.

Verso 19. — Testo inintelligibile, guasto.

CAP. XI.

Verso 1. — Esalta i vantaggi della generosità con gli amici, dell'ospitalità verso tutti; virtù necessaria e vantata fin oggi in Oriente.

Verso 3. — Sventura e fortuna, predestinate ugualmente; effetto inevitabile del nostro operare.

Verso 4. — Chi pensa troppo a ciò che meglio è da fare, non conclude mai quasi nulla.

Verso 5. — L'animazione del corpo, stupendo mistero.

Verso 8. — In fine del verso, una glossa inutile; così anche al verso 10.

Cap. XII.

Verso 1. — I primi sette versi han da essere una canzone sul malanno dell'invecchiare, dall'autore inserita con qualche aggiunta in proposito. Le particolari espressioni, enigmatiche all'uso orientale.

Verso 2. — *Si oscura* la vista, per l'indebolimento degli occhi, come quando l'orizzonte persiste ad esser pieno di nuvole.

Verso 3. — *Treman* le braccia; *pencolan* le gambe; i denti *ridotti* a pochi; le pupille *rimangono al buio.*

Verso 4. — *Le porte* degli orecchi; lo *strepito* della bocca si affievolisce, e *tacciono* le voci ed i canti.

Verso 5. — Il vecchio non sa più avventurarsi a viaggiare; il cibo ordinario non giova. Le locuste oggi si mangiano in Oriente, come ai dì di Giovanni il Battista (*Matteo,* 3, 4).

Verso 6. — Immagini dello spezzarsi della vita, nell'istante della morte. Lo spirito umano, sì come d'ogni bruto animale (*Salmo* 104, 29) è divina emanazione, e a Dio ritorna; l'asserto non include alcuna idea di sopravvivenza dell'anima.

Verso 9. — *Sentenze,* ebr. *mescialìm,* in versi.

Verso 11. — *Pastore,* forse Iddio.

Verso 12. — Inutile presumer di risolvere, coi libri, il grande quesito della nostra esistenza. Mai non si finirebbe di scrivere, nè mai di meditare; col solo risultato di esaurire le nostre forze fisiche, e ammazzarci dalla fatica.

INDICE

IL CANTICO DEI CANTICI

L'ECCLESIASTE

DELLO STESSO AUTORE

Il Panteon. *Origini del Cristianesimo* — Grosso volume in 8° gr.

Mosè e i libri mosaici — In 16°.

I Miti Babilonesi e le origini della Gnosi — In 8° gr.

Le Mistiche Nozze di San Francesco e Madonna Povertà. *Allegoria francescana del secolo decimoterzo,* edita in un Testo del Trecento — In 24°.

L'Ombra di Dante. *Visione romantica* — Un vol. in 16°.

Bellosguardo a Firenze. *Memorie storiche e letterarie* — In 4° gr., con 8 fototipie ed un autografo di Galileo.

Per la Manciuria a Pechino. *Racconto di un viaggio nell'Estremo Oriente* (illustrato) — In 16°.

La Religione come Scienza storica. *Principii di una scienza della Religione* — In 8° gr.